23

经典与解释

■ 主编／刘小枫　陈少明



政治生活的限度与满足

泰西托雷　亚里士多德对最佳生活的含混解释

亚当斯　亚里士多德论“低俗之人”

郑丽娟　今本《文子》诠释《老子》考

谭戒甫　《庄子·天下篇》校释

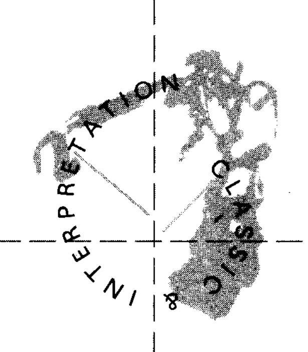
华夏出版社

经典与解释

■ 主编／刘小枫　陈少明

重拾中西方古典学问坠绪，不仅因为现代性问题迫使学问回味古典智慧，更因为古典学问关乎亘古不移的人世问题。古学经典需要解释，解释是涵养精神的活动，也是思想取向的抉择：宁可跟随柏拉图犯错，也不与那伙人一起正确（西塞罗语）。举凡疏证诠解中国古学经典、移译西学整理旧故的晚近成果，不外乎愿与中西方古典大智慧一起思想，以期寻回精神的涵养，不负教书育人的人类亘古基业。

经典与解释(23)



政治生活的限度与满足

■ 主编／刘小枫　陈少明

華夏出版社

中山大学985二期

“马克思主义与当代文明·西方文明源流与当代融合研究

项目成果

目　录

论题：政治生活的限度与满足

古典作品研究

思想史发微

旧文新刊

评论

(本辑主编助理:郭振华 李长春)

论题一 政治生活的限度与满足

亚里士多德论政治生活的限度与满足

朱柯特(Catherine H. Zuckert)

孔许友　译

在《人的条件》中，阿伦特(Hannah Arendt)试图恢复以政治行为对人进行区分的古代观念。于是，她让读者们回想亚里士多德的名言：人是一种政治动物，并提醒此言在本质上的争议性。同时她明确地将自己的观点与古代哲学家的理解区分开。与那些误把政治视为社会问题的拉丁注释者不同，她认识到，柏拉图和亚里士多德保留了某种独特的城邦(polis)公共生活的意义。然而，这些古代哲学家建立了使实践从属于沉思或哲学的传统；她想要挑战的正是这种等级关系。[①] 正如斯特劳斯已鲜明地指出的，柏拉图通过呈现政治的局限，提出了哲学作为一种生活方式的可行性与优越性。[②] 但是政治对哲学的从属地位在亚里士多德的著作中并不明朗。在《尼各马可伦理学》中，亚里士多德提出了三种不同的人类最高德性——宽宏、正义和沉思。在《政治学》中，他多少如实地描述了政治家(πολιτικός)的生活，将其当作一种因其自身缘故而值得选择的生活，或一种本质上自足的

---

① Hannah Arendt，《人的条件》(*The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958)，页10、17－18、155－156。

② Leo Strauss，《城邦与人》(*The City and Man*, Chicago, 1963)，页50－138。

生活。

亚里士多德对政治生活的描述与阿伦特所称赞的行为有重要不同。虽然,《政治学》确实一开始就告诉我们,只有等到共同体(οικος)提供了生活必需品之后城邦才会出现。但阿伦特主张城邦由公共与私人的完全分界来定性,这是不正确的。与此相反,亚里士多德指出政体(πολιτεία)塑造并鼓舞了私人生活的各个方面,尤其是家庭,当然,不是通过极权控制,而是通过立法或仅仅通过观念作出褒贬评价。第二,亚里士多德描述的政治生活并不像阿伦特所认为的那样只是简单地由追求声名("不朽"或"功勋")的欲望所激励。人类生活的特点就在于,存在若干不可公度(incommensurable)的需要,因此永远会存在这样一个问题:供应需求与报偿供应者的问题。政治学的根本问题是:应该由谁来统治?这不只是识别或荣誉的问题,而且最终是正义问题。既然只有通过复杂而持久的思考才能回答这个问题,那么政治本质上就是一种理性行为。简单地把行为与理性(或理论)区别开,这并不合适;"φρόνησις(意向、见识)"包含了两者。最后,阿伦特自己所强调的人类生活的基本多元性,使一个共同体的成员不可能都充分参与公共事务或政治决断。人类作为一个物种也许是政治性的——其含义仍需充分解释——但是个体特性却是偶然(出生)与职位(劳动分工)的产物。只有经过很大的抽象和简化,我们才能把投票选举与国务卿谈判同样当作参与政治。正如阿伦特极力主张的,我们的确需要对"政治"有更好的评价。像亚里士多德所表明的,政治行为是一种较一般理解更高贵也更有局限性的人类努力。

依照亚里士多德,政治学既不只是对权力的"探索",也不只是去描述所有的人类交往和联系。与此相反,只有在人类满足了更基本的生殖和经济需求之后,政治活动才会产生。既然政治共同体的成员必须在养活、保卫自己的同时继续生产下一代,那么家庭和经济组织(劳动分工)的要求就限制了政治行为的范围。然而,亚里士多德告诉我们,为什么单纯社会性的或经济的联系都不能满足人类。当亚里士多德说明为什么政治行为既有必要性又有吸引力时,他揭示了每个政治组织都设立或包含一个"政体"(πολιτεία)的原因:使彼此相异的群体

及其活动——其中一些统治另一些——有序化。通过对政体的讨论,亚里士多德使我们明白:为什么政治冲突持续存在,为什么所有的政治行为和关系都偏袒一方,为什么从没有完全的协同或一致,以及为什么总是需要武力来维持秩序。

所有人的行为都与他们自身的存在紧密相连,但他们并不都以同样的方式理解他们的存在。人类对维持自身生活的基本关心,使得经济考虑在决定个体或政治共同体的生活方式时有很大影响(1256a29-1256b9),但是单纯的经济考虑从来都不足以解释任何个别政体(它高于维持生计水平的人类生活),因为财物的分配可以通过武力改变。决定谁来统治,等于决定什么最重要;既然每个人都重视自己的存在,甚至易于高估自己的重要性,那么共同体中的任何人都不会轻易同意应该让谁来统治。再者,有些人追求名誉胜过追求财富,他们的欲望只有通过抬高自己超过别人才能得到满足;这些人更倾向于参加政治。既然大多数人得耗费一生中的大部分精力来获取生活必需品,那么,只有极少数人会完全投身政治。这样,任何具体政体的性质都十分依赖法律的制定者、执行者的品质(character)和才智。所有人(尤其是统治者)的行为都出于自爱(self-love)的事实(1267a30-35),不表明所有政治都是暴虐的或不公正的,而是说明,构建并维持这样一个政体极其困难,即它得承认各种对于维持一个政治组织(a political association)来说有必要的贡献或活动,并给予适当的重视。这需要慎重思量,这种思考的技能只出现在文本和政治经验中。

正是亚里士多德首先声称城邦是人类组织(human association)最高最全面的形式。这种观点与孤立地看待国家并认为国家在某些方面从属于社会的现代自由主义相抵触。[①] 然而,我们自己在一种最缺少社会主义因素的自由民主中获得的经验应该教我们知道,即使当法律的目的是保护自由,例如"私人权力"之时,它也实际上触及个人奋斗的所有领域。甚至在福利国家出现之前,托克维尔就指出,美国民

---

① Harry V Jaffa,《亚里士多德》(*Aristotle*),见 Leo Strauss 与 Joseph Cropsey 主编,《政治哲学史》(*History of Political Philosophy*, Chicago, 1972),页65-68。

主的影响范围远远超过政府机构,而延伸到经济企业、宗教、各种形式的理智与艺术行为、家庭以及个体本身的观念。如果政治的影响如此广泛,那么同样清楚的是,这种影响基本上不是强制的、或者说不是直接强制的。亚里士多德第二个总的观点是,政治统治本质上与专制主义和宗法权威不同;政治家(politikos,字面义为“政治人”,但通常译为“政治家”)的统治本质上区别于主人和父亲的统治。首先将政府与立法联系起来的倾向(肇始于洛克),使我们不仅低估了政治影响的范围,还使我们基本上把政治行为设想为命令和强制。既然命令和强制是普遍的,我们就将其推定为政治。与此相反,亚里士多德认为,按“权力”来理解政治,是对政治秩序本质的错误看法。

政治秩序代表了一种由各个类型不同、但同等必要的组织构成的混合体。没有人,就没有城邦。政治秩序包括了男 - 女的生殖联系。如果没有食物,就没有人,所以政治秩序的存在也要求明智的劳动组织来提供生活必需品。亚里士多德按照主人 - 奴隶的关系模式来描述明智的劳动组织,因为商品的生产不只在维持个体生存的层面上,它要求劳动分工。政治秩序的出现得有必要的经济条件,这也说明,政治不是普遍性的;人类只有在维持生存的需要得到满足之后,才能去思考最好的生活方式。在不适宜的环境中,所有的时间和精力都只能为了维持生存。

与马克思不同,亚里士多德坚持认为,人类组织的首要形式,即家庭,是两种不同自然联系的结合。一是情欲的,男 - 女或生殖关系;一是主 - 奴关系或在现代意义上称为狭义的经济上的劳动分工。自我保存(self - preservation)在个体层次和类的层次上同样起作用。亚里士多德认为,“野蛮人”的错误在于混淆了这两种性质截然不同的关系,这时女人就被当作奴隶。生殖并不简单地是生产的另一种形式;家庭不是单从对生存或需要的要求中发展起来的。与此相反,亚里士多德指出,在每个人类社会的根子里,生命自身与其他人同样总有积极的吸引力。人类形成家庭组织不仅出于必需,也出于欲望。然而,一旦形成家庭组织就不仅影响需要也影响欲望。为了维持家庭并生育未来一代,必须从性伴侣方面和后代的数量方面控制性欲,而生产和供应的需要则要大大扩展。人类组织的最基本形式的两个根源之

间的相互作用,对于理解最高级、最复杂的政治秩序的性质具有启发指导作用。所有的人类组织都由若干不可化约的不同部分或关系构成。亚里士多德对政治的态度,基本上既是多元论又是等级论。“政体”概念是亚里士多德政治科学的核心,因为他把政治秩序理解为若干不可化约的不同部分的混合物或联结。由于对未来一代的培养影响或塑造(shape)了家庭事务的各方面,所以城邦成员所要保持的特定生活方式就影响了政治秩序的各方面。

亚里士多德看到,一旦人类的需要得到满足,他们的欲求就会扩大。人类不仅想要生活,还想要好的生活、最好的生活;在寻求好生活的过程中,人类建立了政治组织。与家庭成员等级或家庭的形成相比,由本能与需求的结合而产生的政治秩序(οικος)作为一种有意识的选择,其建立自有其目的。虽然人类天然倾向于组成政治性联系,但政治组织不会像家庭那样自发出现。亚里士多德看到,人类最大的恩人就是最早发明并建立政治秩序的人(1253a31-34)。

在维持生存的层次上,人类生活受必需品的支配。一旦人类的生产超过他们的需要,他们就要选择一种生活方式,这几乎也是必需的,因为本能在人类之中比在其他动物之中要弱化得多。由于人性的不确定性和开放性,人类不得不安排、指引他们自己的生活。人类可以凭借自己的理性能力(逻各斯)来安排生活。但正如卢梭后来所说,人类只有在彼此交往中才能发展他们的言语能力和理性。严格地讲,个体没有完全的选择或自我控制能力。亚里士多德没有强调人类生活的开放性或不确定性,而是着重指出做出一个好的选择(即发展人的实践理性及其政治基础)的重要和困难。

即便没有政治的联结,人类显然也能够生存。但是,亚里士多德断言城邦优于个体,因为只有在政治组织中,每个人才能发挥自己的“个体性(或者说个性)”以及自己独特的人类品质。一个人最独特的品质,只有通过专业化和劳动分工才能发展起来。如果一个人毕生精力都用在为自己和家庭提供生计,他就很难去发展几何、音乐或绘画才能。既然除了与他人协作之外,人类的生活就不能超出维持生计的水平,那么只有通过组织才能对生活方式作出选择,而人类的彼此联

系只能建立在友谊的基础上，友谊的产生又源于对“何为正确或正义”达成一致。彼此不信任的人们不会在一起思考他们应该做什么；他们寻求自我保存，希望免遭可能受到的侵犯。人类只在政治组织中发挥他们的自然潜能，以安排或指引自己的生活、发展自己的逻各斯，而政治联系又基于对“何为正确或正义”达成的共识。人类的言语和理性超越了单纯动物式的对快乐和痛苦的表达，而要去分析何为有用或有害。但按照亚里士多德的理解，逻各斯并不只是工具性的。要是没有一个标准来衡量某物有用还是有害，那么人们如何去分析什么是有用？逻各斯包括语言表达、比较以及给不同欲望排序的能力，以及决断何为正确、什么东西有助于达到这些目标的能力。于是，人们只有在政治组织中才能锻炼和表达他们丰富的理性潜能。

虽然个体只有在政治组织中才能获得他们的独特才能、品质以及选择一种生活方式的能力，但是个体的差别并不仅仅是（或完全是）劳动分工的产物。与此相反，亚里士多德指出，个体有天生的差异，正是这种差异使劳动分工合理、多产并普遍有益。如果没有这种潜能的天生差异，那么任何区别或等级制度就都不公正。专业化只会构成对人类潜能的限制和扭曲。所有社会组织最终都基于独裁权力和高压控制。主－奴的关系模式代表了一个最简单也最极端的例子。

亚里士多德对主－奴关系的讨论揭示了所有人类组织的两个基本特性：(1)劳动分工的实用性；(2)用暴力维持秩序的必要性。和马克思一样，亚里士多德指出，最基本的劳动分工是脑力（或精神）与体力的分工。[①] 通过分析人类个体混合的政体，亚里士多德指出，这样一种分工非常必需、自然并且有益。如果精神不能支配肉体，即如果身体行为没有理智的指导，没有人能活得长。故而，精神或智力的统治对于统治者和被统治者都相当必要、有益。因此，通过分析，亚里士多德认为，如果两个人彼此的关系如同精神对肉体的关系，那么一个人有权完

---

① Karl Marx，《德意志意识形态》（*The German Ideology*，Robert Tucker 再版），见《马克思、恩格斯读本》（*The Marx－Engels Reader*，第二版，New York，1978），页 159（以下简称马恩读本）。

全控制另一个人的行为,使其服从。天生的奴隶是这样的人:他有足够的理性服从秩序,但不会引导自己的生活;他缺乏足够的预见力和控制力来充分安排自己的事情,没有指导他们就活不了。有一个主人来统治,这对奴隶和主人都好,因为奴隶被丢下不管的话就不能保护自己。所有人都天生就看重自己,所以自我保护当然可被认为是好事。虽然当双方都受益时统治是正义的,但统治的正义并不依靠奴隶的同意。统治的正义不是由于天生适合被奴役的人正好被奴役了,而是由于他不能决定或无法去做对他来说最好的事。主人得决定谁该当奴隶,并强迫他们服务。即使当统治依靠的是强迫而不是赞同时,它也可能符合正义,但武力的征服并不足以建立正义的统治。只有共同利益才产生正义。

人类彼此联系的唯一原因是为了他们相互的利益和快乐,但相互的利益并不必然意味着同等的利益。亚里士多德当然不是狂热的理想主义者,也不是那么拙于观察以至于相信人们奴役他人是为了保护或施惠于奴隶。主人使唤奴隶是因为他们要利用奴隶去获取自己想得到的东西,去做自己想做的事,是为了主人的利益,而不是奴隶的利益。与统治本质上的工具性相比,亚里士多德更强调共同的利益,这对于奴隶来说仅仅是维持生存。尽管有反对意见,亚里士多德坚持认为,事实表明对他人行为与劳动分工的命令和控制本身就不太好,达不到目的。幸运的主人能找到可靠的管家替他管理奴隶,这样他就能自由地从事政治或哲学(1255b30-37)。人的优秀品质或德性不只在于使人的优越性为他人认可,而在于一种生活方式、一种参与者能在这种生活方式本身找到满足感的活动,而不是将其当作得到其他好处的手段。亚里士多德建议,奴隶的工作可由“神圣机器”来完成,这可能使得现代读者更容易搞懂亚里士多德眼中政治与统治的区别。他认为,技术,以及对体力的智力引导,可以提高我们实现欲望的能力;它本质上是工具性的,本身并不具有价值。技术只有通过严格地限制

智力发展和它应该服务的多样生活，才能代替政治、沉思及判断。[1]

政治组织的出现和持续存在，都要靠对武力的明智使用来维持秩序和劳动分工，以便使生产足够让一部分人摆脱生活必需品的逼迫。主-奴关系内在固有的对高压统治和劳动分工的需要都从属于家庭；两者都是政治秩序的必要因素，但两者都不构成使其明显具有政治性的本质。与此相反，在政治对所有人都应当自由、合理、公正及有益的意义上，这两个必要因素都构成政治的局限。亚里士多德注意到，天性（nature）在两个方面不足以达到其“目的”，他只是简要地指出了这种局限的程度。首先，天性“想要”清楚地划分主人与奴隶（1254b27-34）。但事实上，困难在于，如何能断定谁是天生的奴隶和谁是天生的主人，因为根本的区别在于一个人的智力潜能而不是身体力量，而智力潜能又是看不见的。为了识别智力潜能，智力潜能就得表现出来，而表现出来就得依靠孩子的社会（家庭）和政治处境。正如科尔曼（Coleman）报告最近提醒我们的，孩童的智力发展非常依赖他的家庭环境。此外，好的家庭并不足以产生优秀品质。亚里士多德注意到（1255b1-5），杰出人物并不总有优秀的儿子，这不仅因为公众人物常常忽视他们自己的家庭，而且也因为儿子往往没有同样的潜质。人类的卓越品质并不简单靠遗传，虽然天性“想要”追求卓越。社会和政治秩序、劳动的分工也从不会清楚准确地反映个体潜质、天分的差异，因为，要把潜能发展成优秀品质，就要以社会秩序为先决条件。但政治秩序只能近似而不能完整地复制以自然天性为导向的秩序，这使亚里士多德放弃将自然天性（the natural）作为正义的标准。

与马克思不同的是，亚里士多德指出，劳动分工更多地起源于对更好生活的欲求而不是需要。[2] 一个人只用一头牛就能独自供养自己。不幸的是，不断聚敛超过他们所需之物的倾向，也使多数人不能总是实现他们的欲求。虽然获取应该受到充分自足之生活要求的限

---

① 的确有人担心这一点。参见 Joseph Weizenbaum，《计算机的力量与人类理性：从判断到计算》（*Computer Power and Human Reason*：*From Judgment to Calculation*，Freeman，1976）；Jacques Ellul，《技术社会》（*Technological Society*，New York，1964）。

② 参马克思，《马恩读本》，前揭，页156-158。

制,但是既然任何“手段”的有用性必须由其“目的”来决定,那么正如亚里士多德所说,看到财物的有用性比发现一种充分自足的生活方式容易得多。于是,多数人尽可能地全力获取,因为他们最终更关心的只是自存而不是生活得更好。

正如霍布斯后来强调的,人类从未确切地知道他们需要什么,所以他们尽可能地聚敛以便尽可能满足未来意外事件的需要。[①] 但是,亚里士多德坚持认为,这种对获取的无限制的欲望造成一种基本的歪曲,即多数人训练、提高他们的才能是为了获取更多的物品,而不是通过培养活动水平用财物提高他们生活的质量。亚里士多德首先使用的例证意有所指(indicative)。人们需要勇气是为了活得好、为了不活在恐惧中,但是在雇佣军或为了征服的战争中,他们只是将勇气作为一种获取更多财富的手段。他们从未在自己的活动中找到满足;他们只寻求(外在的)报偿。

虽然亚里士多德对多数人生活的基本驱动力的看法与霍布斯如此相似,但仍有两个重要的区别。首先,亚里士多德描述的是对生活的积极依恋,而不是对死亡或不可知之事的消极恐惧。他朴素自然地认为生活是好的,有值得想望的东西。其次,亚里士多德坚持认为,会有极少数人,不单受获取的欲求或单纯生计驱使。霍布斯只考虑大多数人,没有揭示全部人的真实情况。少数人可以在哲学或政治中达到完全的满足。如果这是真的,那么人类生活就不会仅仅是至死方休的争斗。只要有一部分人不得不全力提供物品,即只要劳动分工是必要的,那就不可能人人都把他或她的生活完全献给政治或哲学。

然而,如果多数人无目的地追求物质,就必定会有经济背景下的竞争和冲突。而哪里有冲突,哪里就得有武力用来建立秩序。因此,有必要使用武力来建立政治秩序,这不仅是为了在主-奴的关系模式下提供生活必需品,也是为了处理某种冲突,这种冲突来自劳动分工带来的生产成就造成的欲望膨胀。既然匮乏更多地是由于无限制的人类欲望,而非自然物品的有限,那么现代技术的生产能力就基本上

---

① 霍布斯(Thomas Hobbes),《利维坦》(*Leviathan*),Ⅵ,XⅢ。

不能改变局面。正如亚里士多德在第二章中指出的，获取的欲望引发的冲突，单靠经济手段解决不了。

柏拉图试图使他的理想国公民尽可能地彼此相爱并分享一切，以此来消除尤其是出现在贫富人之间的为了自身利益的冲突或“宗派”。按照亚里士多德，这曾有过的最激进的共产主义在手段和目的两方面都有根本缺陷。如果一个政治社会必须包含各种不同的功能，那么就不能靠消灭差异来减少冲突，除非同时取消政治活动的可能性。政治思考恰恰在于决断这样的难题，即哪些公民群体中的哪些活动应该鼓励，以及如何借助物品或表扬来报偿他们。和柏拉图一样，亚里士多德断言，教育是产生政治统一体的途径，但亚里士多德批评柏拉图没有认识到经济功能对于教育的重要性。亚里士多德问道：要是农夫和卫士接受同样的教育，那他们如何仍能履行各自的不同职责？如果他们不能，教育体制如何统一城邦？教育不只意味着获取技能和一般利益；人类主要靠行为来学习，所以，实际上他们的教育与他们的生活方式密不可分。正是培养、保护共同认同的生活方式的欲求，整合了各种不同的（对于建立一个政治组织来说相当必要）的活动。这并非就统一本身（unity itself）或抽象而言。

虽然柏拉图声称要依赖教育来统一他的理想国（*politeia*），但亚里士多德注意到，柏拉图实际上更多地依靠他的共产主义制度。因而，亚里士多德对这些制度的批判表明，他认为柏拉图试图避免的政治冲突的起源或核心是自爱。人类天然地首先看重自己的存在。亚里士多德认为，柏拉图是通过让所有公民共享财产来确保他们都不去关心财产。人人都想让别人来管理“公共财产”，这就不可能知道哪个人没有贡献自己的份额，因为没人对任何特定部门有特别的责任。这更适用于家庭和对儿童的培养。人们关心他们自己的孩子，既将其作为自身的延伸，又因为别人认为他们有此责任。通过使城邦成为一个大家庭，柏拉图没有扩大一种密切联系，而是更多地分解了它。没人再“从属于”任何其他人。

按亚里士多德，传统家庭结构的基础，不单是经济上的、或首先基于两性在体力和生殖功能上的总体差异。与此相反，家庭包含三种不

同联系。一是主-奴关系或经济功能,但这只是其中一种联系。女人不是真正的奴隶,因为她们能思考;夫妻之间的关系是一种对等的“政治联系”,完全不同于对奴隶的专制统治或对儿童的君主统治(1259b1)。既然必须包含选择,夫妇关系就不只是动物的、性欲的或生殖的关系。第三种联系,同时也是最重要的联系仍然是父母对孩子的教育关系。和成年人一样,儿童只有在其需要得到满足时才能受到教育,但是大多数成年人只为自己的孩子不辞辛劳,将孩子当作自己的延续,或者至少把教育孩子当作一种公众或个别人要求负起的责任。家庭结构是必需的,因为只有自己的孩子在人前人后都确定无疑是亲生的,人们才会关心自己的孩子。正如亚里士多德在第一章讨论政治与亚政治(subpolitical)之间的差异时所指出的,家庭的存在,“在经济上”,对生产人类的未来一代是必要的,“在政治上”则使多数人通过用心将自己的生活方式传给他们的孩子,来尽力保持政体。因此,家庭生活的特殊性及其规律也根据政体而变化(1260b12-18)。

如果教育就是(或者应该是)任何政府首先要关心的,那么公共体系就会被订立,法律就会同时调控家庭生活和更多的正规研究(formal studies)。如果教育仍然几乎完全停留在私人家庭范围内,劳动分工就必定不公正,因为,不是个人潜能,而是私人财富和家庭地位决定了将来的职业。此外,公民受鼓励去关心个人而非公共的事情。与柏拉图一样,亚里士多德意识到,在斯巴达的公共和平等体制中,教育兼顾男女,虽然男女分开教育。与柏拉图一样,亚里士多德建议人们不要受教育,如果他们的母亲也没受教育(1260a)。然而,与柏拉图不同的是,亚里士多德认为,公共的努力不能完全代替家庭纽带。人与人之间的相互关心非常重要,不仅因为人类想要如此,也因为它如此清楚地指明了什么是有价值的。如果真的认为教育重要,那么父亲们就会关心教育,不仅出于一般的法律缘故,而且也因为教育与他们的儿子有特定关系。的确,关心自己家庭的存在和未来,是在政治组织中团结人们的最强的结合力之一。亚里士多德指出,政治统一体不能靠摧毁人们对自身的依恋来实现,因为政治本身也是从这同样的依恋中发展而来。

亚里士多德声称他对家庭的政治功能的全部看法只是对柏拉图的批评,因为家庭结构包含了政治正义上的另一种根本局限。柏拉图提出“妻子与孩子的共同体”,不仅是为了克服人对自己的依恋,也是为了给两性都提供一个发展他们个人潜能的“平等机会”,这是关于正义而不是实效的事情。在第一卷中,亚里士多德称,由于主人靠天性统治奴隶,所以男人引导女人(除非这种结合与天性相违,即当女人与劣于她的人结婚)(1259b1 - 5)。他含蓄地承认在《王制》(455c - 456a)中所明确讨论的,即低于少数男人的女人仍会比多数男人优越的可能性。既然他坚持婚姻关系是政治性的,并直接反映对等双方的政治关系,即谁来轮流统治与被统治,这就难以理解他为何仍然断定男人总是应该统治(1259b5 - 10)。在对家庭中三种不同统治或联系的基本描述中,亚里士多德阐明这些角色是不同的。奴隶完全不参与政议(*βουλευτικὸν*),女人和孩子却都参与,但女人没有权威(*ἄκυρον*),孩子又不成熟(*ἀτελὲς*)。说女人的意见没有权威、没有决定性(*κὺριος*的另一个意思)等于说,她的理性没有支配力是因为她没有支配力。亚里士多德没有给出理由说明为什么女人没有支配力,也没有证明在政治关系的一般平等中存在例外是合理的。

亚里士多德说他在第一卷中对家庭和高尚品质及其各部分功能的讨论并不完整(1260b8 - 20)。问题必须在不同政体的语境中重新考虑,因为这是一个关于被统治者与统治者各自品质的问题。家庭毕竟只是城邦(*polis*)的一部分,而部分的德性与整体的德性相关。亚里士多德在第三卷(1277b14 - 30)中回到统治者和被统治者相应品质的问题上时,他也讨论了两性的不同品质。他断定,统治者的唯一独特品质是审慎(*φρόνησις*)或实践理性,它只有在管理的过程中、在使用中,才能发展出来。要不然统治者与被统治者的品质是一样的;统治者在能统治前必须知道如何服从(他自己和别人)。按亚里士多德两性的品质不同,不是因为思考的自然潜能不同,而是因为他们有不同的家庭功能。根据真正的家庭法则(*οἰκονομία*),男人的职责是获取,而女人的职责是掩护。(此处亚里士多德是否对用双关反语心虚呢?他用来描述女性职责的动词*φυλάττειν*与柏拉图在《王制》中用来描述女

性职责的名词 φυλακή有同样的词根。)界定以性别品质差异为基础的功能差异看来要回溯到战争技术,战争技术在第一卷(1256b24 - 28)中被描述为一种获取的技术,从而是一种家政(*oikonomia*)。如果这样,家庭中劳动的性别分工就更多地反映体力差异而不是思考潜力,女人的沉静或"谦逊"就更多地是地位的产物而不是由于才智不足。另外,亚里士多德对奴隶制的讨论清楚地表明,他没有把体力当作统治的合法根据。①

通常,自卫被认为符合正义,而剥夺他人的财产和生活则不符合。也许出于这个原因,亚里士多德只是有条件地把战争技术或掳掠奴隶算为真正的家政(*oikonomia*,亦有"城邦治理"义——译按)和政治家的技艺。只有当自然能轻而易举地满足人们的需求时,使用奴隶才是正义的。亚里士多德并不认为有充足数量的天生奴隶来为每个家庭(oikos)或城邦服务;与此相反,在第七卷(1330a26 - 33)中,他指出,即使在最好的政体中也有一些不是天生奴隶的人要被迫为他人服务,使他们中的一部分人获得自由。(天生的奴隶不能被释放,因为他们不能照顾自己。)即使是最好的政治秩序也不是(且不能)恰好符合不均等的个体自然潜能。

正由于奴隶制最终依据的不只是个体天赋的自然差异,而且也依据其作为一个更大整体——政治组织——的必要手段或部分,因而,妇女永远被政治拒之门外。② 一些人必须提供生活必需品,这样其他人才有自由。所以亚里士多德在对柏拉图《法义》的评论的末尾(1265b22 - 27)提到,必须有人管理家务。然而,亚里士多德在第一卷中建议,应该找个管理人监督奴隶们的工作,以使主人有自由从事政治或哲学。为什么妻子不能也雇个管家?与奴隶制相比,妇女的从属

① 亦见 Arlene Saxonhouse,《亚里士多德对苏格拉底共妻制的批评》(*Aristotle's Critique of Socrates'Community of Wives*,该文是提交给中西部政治科学联合会的论文,1979年4月19 - 21日,Chicago)。

② Susan Okin 的《西方政治思想中的女性》(*Women in Western Political Thought*,Princeton,1979,页235)也承认亚里士多德是按照其总体上的目的论理解来看待女性的,适用于男性的规则同样适用于女性,并无例外。

性看来并不基于劳动经济分工的需要。的确，必需品的供应是政治生活的前提，但这并不够。男人还必须受教育；正如亚里士多德在批评柏拉图试图使政治秩序与天性差异相对应时所指出的，除非男人们能确定自己的孩子的确是亲生，否则不会关注孩子的教育。妨碍妇女充分发挥在政治生活中的思考才能的基本原因，看来是出于这样的需要，也就是要尽可能地使每个丈夫确信他妻子的孩子们是他自己的，以便他能关注他们的教育。亚里士多德后来注意到，由于公众对教育的关心减少了（例如在民主政治中），调控妇女和儿童的活动的需要也减少了。性别的功能差异的确有一个自然基础，但这个基础看来更多在于男人的自爱而不是两性在智力潜能上的差异。

因而，亚里士多德非常清醒地意识到自私自利在政治中的作用及其基本经济表现。他只是坚持认为，由于人类存在的形式不同，自私自利的表现和要求也不同。既然并不是所有的利益都仅仅是经济性的，他在对费勒亚斯（Phaleas）的批判中指出，不是所有的利益冲突都能单靠经济手段解决。因为经济欲求的扩张超过了需要，一旦需要满足，冲突就不能通过提供平等份额来解决。一些人试图得到更多，这不单因为他们想要更多的东西，也因为他们想得到名誉、想被公认为更优秀。既然经济欲求很容易膨胀并超过需要，那么经济冲突就不可避免，而且只能靠非经济手段、靠政府来调控。政府也是基于自身利益，但这是一种不同类型的利益。在任何共同体中，只有相对少数的人才既有机会又有欲求地正式地参与政府事务。多数人只满足于处理他们自己的事情。[①] 受饥饿触发，人们可能造反，但这种民众暴动相对较少也必定不会持久。想在一个处于变动中的政府中谋求立足之地的人，更大程度上不是受需要驱使，而是受“更多”欲求的驱使，这种欲求往往得到认可。

这样，政治冲突原先基本上不是经济性的。正是由于这个原因，亚里士多德指出，如果少数人因为欲求褒奖、职位或荣誉而不愿意参与纯粹获取活动，并且他们被赋予权力用武力来控制他人的获取性欲

① 参见马基雅维里（Machiavelli）的《君主论》（*Prince*），Ⅸ。

求(I267b4 - 10),那么取得社会稳定是可能的。于是,一个共同体分配职位和荣誉的方式非常关键,因为它决定了野心勃勃的男人所追逐的成就的类型,决定了他们是否会看到实现欲望的机会,并从而支持政体。

亚里士多德使我们面对这样一个事实,即只有跟随领导或组织,“人民”才政治性地行动。这样,即使在民主政体中,领导者的性格和教育状况也是决定性的政治现象。可以通过诉诸想得到承认的欲求来引导或教育政治领袖,但是亚里士多德提醒我们,想得到承认的欲求并不是把男人们带入政治的唯一动机。有些人也寻求成为僭主,想拥有为所欲为的权力,或如他所说,想拥有没有痛苦的快乐。亚里士多德指出,这些企求有问题,因为在这种类型的政治(我们在探讨劳动分工时已讲过)中总有“代价”和“交换”。正如柏拉图所假定的,纯粹快乐的唯一源泉是哲学,因为真理是唯一一种人类可以分享同时不丧失任何自我的善,是唯一一种人类能够真正共同地和非竞争性地拥有的善。

然而,亚里士多德不会支持后来孟德斯鸠提出的意见,即古代政治的德行主要在于想得到承认的欲求,并且基本上是军事性的。[①] 亚里士多德认为这对于古代的实际生活,特别是斯巴达来说是真实的,但是他坚持军事本领并不构成实践性或政治性德行的全部。正如亚里士多德所描述的,一个统治者的优秀品质首先是理智。此种理智要对何为正义作出复杂的决断,亚里士多德在第三卷开始讨论这一点,并指出,这种决断不仅是概括性的,而且针对特殊环境。这种考虑不仅适用于建立基本法律或者政体中的职位和荣誉体制,而且潜在地适用于每个立法部分、每个特定的管理决定。因为,正如亚里士多德注意到的,小小的变化——例如投票资格上的变化——都会改变整个政体(I289a4 - 6;I303a21 - 25)。预见当前行为的长期影响得十分慎重。因而,这些思考总是必要,而且如此困难,以至于会费尽一个人的全部脑力和体力。这些考虑固然会有所收效,但不是完全没有痛苦,因为

① 孟德斯鸠(Montesquieu),《论法的精神》(*Spirit of the Laws*),Ⅳ,Ⅴ。

既然给予一些人的恩惠总会多过另一些人，那么政治决定就总是包含艰难的选择，总是有代价。在任何政府形式中，都只有少数人在这个层次上参与政治并从而实现全部利益。不是人人都能统治；统治者至多是轮流担任。多数人总是首先关注自我保存的手段。

如果只有极少数人曾参与充分的政治思考，那么也就只有极少数人能充分理解各种法律规定的理由。多数人服从法律是基于在总体上相信法律有益。但是每当法律被更改，这种信任就会遭到质疑。于是，亚里士多德批评希朴达摩(Hippodamus)的建议，即变革应有回报，所以要鼓励。既然每次改变都有这样一个基本代价，那么只有较大的变革才应被考虑。变革本来不能提倡，变革不可能不暗中破坏对法律的服从。

政治可以改进，理性是改进的主要源泉。然而，出于两个理由，政治理性本质上是慎重的，而不是线性的、简单的加法。首先，有对抗性的和不可公度的因素需要权衡。第二，每次权衡都多少依赖于特定环境，而环境总在改变。正如我们已看到的，最重要的政治决定是由法令规定的人来决断在政体中的职位或荣誉理应是什么，以及适合由谁担当。简言之，就是应当由谁统治。这个问题虽然并非不可回答，但是亚里士多德明白，要回答它非常困难，因为职能必然有差异。有些群体声称提供了对政治组织而言最必不可少的东西，因此，要求在政治事务中有决定性的发言权。没有一个群体能提供共同体的所有需要，所以任何被拒绝给予像选举官员之类权力的群体都有些可用来抱怨的理由。此外，每个个体对自身的首要关切，很容易使每个群体高估自身贡献的重要性并贬低其他群体。冲突总是必然会发生；不管异议是否表达出来，在任何政体下从来都不会有完全的一致。人的自爱不仅使一致的赞成根本不可能实现，而且使其不能作为公正的唯一衡量标准。

与现代的相对主义者不同，亚里士多德坚持认为，理性地回答由谁统治的问题是可能的。有两个方面需要考虑。首先，组织的目标设定了宽泛的准则。亚里士多德认为，政治联系不只是一个市场或一份共同防御盟约，因为不同的政治组织即使不政治性地联合也能彼此交

易或结盟(1280a)。政治联系包含对合意的生活方式的一致赞同,那些对于维护这种独特生活方式有所贡献的人,比那些只是单纯地提供食品或守卫疆土从而有助于其政府生存的人更有权要求参与政府。然而,对政治组织的贡献不一定由分立的团体完成。农民也能当士兵,士兵也能当法官。为了决定什么团体以及在什么程度上应该参与共同体的决策,人们必须留心具体的环境和人,以便知道哪个或哪些团体在总体上贡献最大,因而应该统治。

技师或工匠是有所局限然而又十分有启发性的例证。很清楚,技师和工匠不是"天生的奴隶",因为他们能够安排自己的生活,能够保护自己。他们的劳动需要妨碍了他们做更多的事。他们有助于维护城邦的生活,但他们不在任何真正的意义上参与政治或政府,因为他们没有时间、经验或机会参与公共的商议(deliberation)。因此,政治组织不能使这一等级的成员充分实现他们的潜能。亚里士多德由此断言,在任何有良好秩序的政体中,技师或工匠都不应作为公民(1278a)。我们也许会回应说,他们并没有被不公正地对待;可他们也对共同的利益有所贡献。他们不应该至少被给予选举权么?亚里士多德会回答说,他们享受了法律和秩序的好处;这可以作为对他们有助于城邦维护的补偿,何况,他们也得到了维护。不过,亚里士多德断定不让他们享有一些权力的快乐是危险的,因为一个城邦(polis)中被剥夺公民权的人很多又很贫穷的话,这个城邦必然敌人遍布(1281b28-31)。人们爱自己的东西,只有当他们在一定程度上参与政府时他们才会把政府当作自己的。于是,亚里士多德在充分考虑到潜在代价的情况下作出了有关工匠的建议。

民主政体比其他形式的政府更稳定。但是亚里士多德注意到它们也容易被错误管理。如果人民直接解决争端或者投票表决一个政党纲领,那么他们是在没有充足信息的情况下这样做,并且没有顾及到环境改变的需要。如果他们只选举官员,让官员们做这些决定,那他们必须是具有极佳判断力的法官(1281b-1282a;1326b2)。但他们通常不是这样。他们要么责备官员没有控制好各种问题,要么提拔谄媚的恶棍(亚里士多德很可能回想起雅典如何对待伯里克利和克里

昂)。而最重要的是,一个聚敛生活必需品并提拔那些提供生活必需品之人的政府,不论是民主制的还是寡头制的,都无疑赞同和放任获取的欲望。这必然败坏它自身同时败坏人民。唯一可纠正获取欲望的是理性,但亚里士多德承认能够明白获取应受限制的理由的人很少,少到不会去要求统治。他们太有实践判断力(1304b4 - 5)了。他们明白实际上别人会得到更多的票数。所有政府都依靠多数人的赞同,不以理性为基础。

虽然理性能够解决政治问题,但是亚里士多德指出,它不可能经常有效,至少不是完全有效。一般来说,最好的政体不是提升最优秀之人(一个"贵族")的政体,而是纠正最糟糕地滥用权力的政体。在一个"混合的政体"或政治组织中,选举权和职位的建构是为了平衡人民的权力和他们相对适度的欲望,避免对少量财富的掠夺。有许多可能的结构或变化,但是亚里士多德承认,如果没有实质性的中间阶层,这种混合就是不可能的。只有中间阶层关心这种平衡,因为他们既会被穷人掠夺并被要求再分配财产,又遭受富人政党的苛捐杂税的压榨。即使不是有意识寻求公民教育的政体也有结构性影响,在这些政体中主导性的经济因素具有更强的作用。

亚里士多德注意到,许多人相信,基本上只有两种类型的政府——民主制的和寡头制的。这种区分在当代政治科学中可以对照独裁主义(authoritarian)和共享主义(participatory)。然而,仅按照参与人数的多寡并不能准确地描述政体。亚里士多德提醒我们,"人民"或"多数人"的统治,仍然是整体依靠部分的统治,而部分往往是为其自身利益的。政治总是有所偏袒。此外,由许多受教育的中间阶层公民组成的政府与贫民的统治有重要不同。亚里士多德指出,人们倾向于要么用民主制要么用寡头制来给所有政体分类,这不仅简单地基于参与人数的多寡,也因为富和贫看来似乎是唯一相互排斥的统治阶级的特性。既然人可以既贫穷又勇敢,或者既富裕又有教养,那么民主制与寡头制或简单的经济和人数划分都不足以描述一个政体。政体除了民主制、寡头制、僭主制还有君主制、贵族制、共和制。统治阶级的自身利益在于整体的繁荣还是在于超过并且反对其他阶级,这是一个

基本差异。即使当执政党更加明显和狭隘地自私自利并且首先从经济方面定位它的利益,寡头制和民主制仍然有重要的实际差异。

正如亚里士多德描述的,政治行为总是反映自身利益,但单是这个事实不足以说明它是不公正的,或者将会行之有效。与所有人一样,统治者为其自身好处而行事。他们的统治是否正义,有赖于他们如何理解自身利益。最优秀的人会明白,虐待奴隶或工匠对自己并无好处;中间阶级也能在政治上控制自己,但这种自我控制是出于经济原因而非道德原因,因而只在于公共行为层面,而不在个体或私人层面。没有一个巨大的中间阶层,混合政体就不可能实现,即最好的政体总体上可能有赖于一定的财富分配。虽然如此,但财富分配自身并没有政治的决定性,因为政府可以通过税收或直接掠夺来改变分配。可以这么说,财富分配和生产方式的政治影响更加间接。它们对政治组织的影响主要通过影响人民的态度。

例如,亚里士多德描述的民主制与寡头制的区别有两个基本经济来源:一方面是财产和人口分配,另一方面是“生产方式”。亚里士多德坚持认为这两方面相互关联。如果一个民主政体由许多小土地所有者或农场主组成,那么它就易于守法并且高度稳定。小土地所有者或农场主必然不得不为自身事务花费绝大部分时间。既然在地域上彼此分隔,他们就难以经常直接组织或参与政治商议。因此,通过反对苛捐杂税,他们会倾向于支持法治和维护广泛的财产分配,因为两者对他们都有相当直接和狭隘的经济利益。由许多能够符合相对较低的财产资格的公民组成的寡头政府亦如此。如果,另一方面,权力转移给城市散工,他们就倾向于有序地遵守法律,同时频繁地更改法律,因为他们相对容易集中。为了支付自己公共服务的报酬,他们也会掠夺富人财产,至少对富人征收重税。同样,由少数极富有家庭——他们不承认正义或优秀品质的要求,只认钱——组成的寡头政府在试图占有更多财产时倾向于采用严酷的法律或甚至越出法律轨道。财富的分配和财产持有的类型在政治上的重要性不只在于它们引发冲突。亚里士多德在第五卷中认为,政治冲突很少只围绕经济问题,其中总会掺和对何为“正确”或正义的关注。分配和“生产方式”

具有政治重要性，是因为它们决定了一个民族的生活方式，决定了他们的总体习惯和观念，尤其是与法律相关的习惯和观念。

确实，如果所有人都能理性地判定最好的生活方式并且进而有意识地促进它，这当然最好不过。然而，法律之所以必要恰恰因为人类并不完全是理性的，并不是所有社会成员都总是有闲暇参与持久的商议。劳动分工必然使多数人把大部分时间用在各种本质上是经济性的工作中。当不能说服他们有意识地和自愿地约束获取性欲望时，使用武力是必要的。然而，单靠武力不足以使人服从法律，因为武力显然可以用来满足统治者的获取性欲望，而以牺牲被统治者为代价。虽然不能单凭武力使大部分公民去做正确的或共同有益的事，他们仍可以遵守法律，因为他们认为法律符合自己的经济利益。物品的分配与财产持有的类型毕竟都受到法律上的控制。当法律不能直接地塑造或提升公民的品质时，可以通过经济调节达到类似的结果。

虽然人们总是把这样一种思想与亚里士多德相联系，即参与政治是人类充分实现自治潜能的唯一手段，但是他并不鼓励参与本身。[①]事实与此相反，亚里士多德似乎与麦迪逊(James Madison)一样关心分散人们的精力，把那些没有受过公共事业教育者的自身利益引导到私人的和以经济为主的方向上去。仅仅为了促进自身利益，以牺牲他人为代价来组织、争论或压制，并不能发展最高的人类才能。在关于共同体利益的公共商议(或准确地说是政治参与)与利益群体的活动之间有很大差别。亚里士多德不仅指出这样一种个人追逐自身经济利益的方式——它比使用公共权力获取经济利益更能导向稳定且没有压制性的政府，而且还指出这种方式对大众品质的更广泛影响，即不断促成一种节制或自我控制的较低秩序，此种秩序至少是人们更高更充分的自治能力的反映。作为马基雅维里和孟德斯鸠的学生，麦迪逊

---

① Delba Winthrop,《亚里士多德与政治责任》(*Aristotle and Political Responsibility*)，见 Political Theory, Vol. 3, No. 4, 1975 年 11 月，页 406－422；Benjamin Barber,《非民主政党体制》(*The Undemocratic Party System*)，见 Political Parties. U. S. A. Robert A. Goldwin, ed., Washington. D. C. 1980，页 34－49；Sheldon Wolin,《政治与幻象》(*Politics and Vision*, Boston, 1960)，页 58－63。

对这一点置之不顾。当然,问题在于,如果我们有意无意地忽视形成的效应,仅仅按照政府所控制和不加干预的东西来构想政府的话,那我们能否保持对立法或政治的充分理解?

亚里士多德不鼓励参与,但几乎在所有情况下都支持法治。他认为,法治通常优于特别的决定,因为它更不受激情的支配,因而更加理性。法律普遍适用,因此比在特殊情形下作出的特殊决定更不受个人利益或依恋的束缚。不仅如此,法律还是对何为正当的先行决断,与具体运用无关。虽然法律比立法者对具体争端的直接裁决更有用,但是它却不能比立法者对何为正当的总体理解更有用。法律总是反映其制定者(也即统治实体)的意志。此外,当好的法律不适合于特定的当事人时,好法律就不再是好的;它们不会被遵守,而且会产生在合理性和自我控制秩序上的负面教训。并没有政治智慧的最终替代品,这种政治智慧将政治普遍原则与对具体环境的观察以及具体环境对欲求的限制结合起来。在对法治的相对长处与具有更高智慧之人的绝对统治的讨论中,亚里士多德回到第三卷末尾所讲的政治生活的必要条件与其目标之间的基本张力问题上,他通过探讨技师是否应该当公民来引入这一张力问题。

虽然法治几乎总是为审慎的人所青睐,但亚里士多德说,如果有个比所有他的同国人加起来更有智慧的人,那他绝对应该统治。他拥有更多的理性。如果优秀者服从低劣者,那组织的目标会完全歪曲。然而,最优秀者的统治代表了另一种极端而有局限的情况,因为政治联系本质上是审慎的,是在有平等地位的人们之中展开的,而在个人绝对统治中没有真正的人与人之间的观念交流,没有平等。因此,他的统治不是真正政治性的。如果这样一个超常的人想要造福他的国人(这样的人会如此),他会为国人立法。政治知识本质上必须是实践性的,因为它与实践相关;然而掌握政治知识并依之而行的人(应该有这种人),也多少站在政治(利害)本身之外、之上。

亚里士多德认为,政治知识正是在立法中达到顶点,而且法令的建构是基本的政治行为。这与后来马基雅维里提出的关于“创立”的重要

性和卢梭提出的关于“立法者”的作用的类似看法有两个重要区别。[①]第一个区别是，亚里士多德当然不主张立法者利用宗教说服那些不能理解其新法令的人们将这个法令当作神的意愿。他认可把祭司当作一个政治职位（1322b12－37）的做法，但他似乎只把这种惯例保留在意识中。当亚里士多德注意到希腊诸神以及对他们的崇拜只是人类特性和欲望的投射时（1252b25－30），他并未对他们表示多大尊敬。他反复要求他的读者避免政治家们所犯的最普遍的错误，即试图欺骗或操纵人民（1297b5－10，1308a1－5，1308b30－40）。第二个区别是，亚里士多德认为，不可能建立任何全新的政治秩序。制度和法律必须符合人们的特定品质。如果这些制度在物质方面造福人民的同时有助于教育，那么这种教育就可以持续下去，并且不是通过训诫而是通过实践。政治秩序基本上不是修辞学方面的事，正如它基本不是武力的产物。

这样，亚里士多德的《政治学》更多地指出的是政治智慧的可能性，而不是任何具体的改革方案。在这里，他的作品至少在表面上也与柏拉图的《王制》形成鲜明的对照。如果政治知识主要是对政治实践的反思，而实践可以通过反思得到改善，那么正如亚里士多德在第二卷（1264a1－5；1269a）中认为的，说任何人都有机会完全从零开始立法是根本不可能的。亚里士多德看到，设计一个全新的政体与改革现有政体同样困难。立法者需要同时知道前进的方向和可能存在的局限，要有充分的政治知识以实现即使是微小的但真正有益的改变。小变化能累积成大影响。

亚里士多德之所以关注我们对于政治行为和组织总体上能知道什么，而不是作出具体的建议，不仅是因为“应该”依具体环境来定，而且因为我们所能知道的远远超过我们所能做到的。

尽管要找出平等和正义这些事情的真相是极其困难的，但比

① 《君主论》（*Prince*）Ⅵ；《论李维》（*Discourses*）Ⅰ：xi；《社会契约论》（*Social Contract*）Ⅱ：7。

起规劝那些有能耐的人为了他们自身利益而做正义的事则要容易(1318b1 -5)。

亚里士多德的《政治学》主要是对潜在的统治者说的,简言之,他的劝告就是:服从你自己的法律。政治组织依靠的是友谊(对人品的信任)和对管理者有良好用心的信任(1295b24 -28)。这种信任只有在经验的基础上才能发展起来。亚里士多德认为,人民会接受不顾及他们的政府。如果付给他们报酬,他们甚至会服役保卫它(1297b1 -15)。因此,维持任何政府最重要的是统治者遵守他们自己的法律;他们必须保护政制(constitution)。对法律的任何违犯都必须立即受到严惩。

亚里士多德坚持认为正义在政治中是关键性的,具有实践效力。这与现代政治哲学家和当代政治科学家有很大区别。为了维持政体,重要的不仅是考虑人们相信何为正当或他们的"价值"是什么,还在于确定并力行对社会所有成员来说有益(虽然并不必然同等有益)的事。所有统治集团都宣称他们是根据正义、为共同利益而统治,这不只是一种"粉饰"或宣传,它反映了政治的基本真相。人类彼此结成联合体仅仅是为了他们共同的利益和快乐,所有这些联合体都反映了他们的理性力量。这些联合体的合理性并非简单地圆满或一致。只有少数人懂得如何建立制度;而有足够远见能预言法律的长期影响的人则更少(1308a33 -35)。虽然大多数人不能实践或理解完全自足的生活,但当他们的生计受到威胁时他们都很清醒并且会采取措施进行反抗。因此,只有当政治组织施惠于多数居民,政治组织才能长久维持,即使这些恩惠大多颇为低级具体,如个人安全和拥有一点财产的权力。

虽然亚里士多德认为正义符合统治者的利益,但他对多数人的自制力并没有太多信任。获取的欲望太强烈,强烈到以至于在亚里士多德的"最好政体"中不近人情地和非正义地役使一些人履行技师的职责,而不是通过使工匠成为公民来使他们提供必需品的贡献得到公开认可。亚里士多德看到,最好政体的不足在于,统治者容易利用他们的权力敛聚财产,这既损害了政体,又暗中破坏了政治组织本身的目

的。在争辩正义的本质重要性时，亚里士多德并没有鼓吹任何无私的“德行”。与此相反，他的《政治学》与柏拉图的《王制》的基本区别就在于，亚里士多德把自身利益放在最先和最重要的位置上。

> 人们一旦感觉某一事物为自己所有，他就会得到无穷的快乐。自爱无疑是出于天性。尽管自私应当受谴责，但自私并非是真正的自爱，而是一种过度。（I263a41 – I263b5）

从人的自爱出发，亚里士多德不仅说明了为何正义符合统治者的利益，也说明了为什么多数人在多数时候不正义。

不仅要活着还要活得好的欲望，既催生了政治也引发了对正义的需要，同时又限制了这两者。这种限制首先是经济上的。我们已明白，生产并养育未来一代要求家庭组织的存在，而家庭的维持多少有些不太公正地要求妇女处于从属地位。家庭是必要的，特别是对教育年轻人来说。只要家庭之间存在差异（只要有劳动分工就有这种差异），成年人的工作划分，包括管理，就不能完全符合自然潜能的差异。潜能本身看不见、无法辨识，它的实现受家庭环境的促进或制约。于是，亚里士多德附带地表明现代的机会均等、自由制度在某种意义上是永远不能完全实现的神话。与柏拉图不同，亚里士多德并未提出任何“高贵的谎言”。亚里士多德承认妇女不需要受限制，认为在民主制中这甚至是不适当的，而且所有行业在这种通过普选产生的政体中都容易得到认同。但他指出在这样一个政体中没有人能过一种真正自足的生活，除了完全个人化的哲学家。因为获取性的欲望被放任自由，不存在一种根据自身条件能满足那种只为生活、只为更多物质的欲望的方法。

经济欲求引发竞争和冲突，进而从这种冲突产生了对政府的需要。如果人类总是为其自身利益而行为，那么所有政府都会偏袒统治集团的利益，不过，那些不担任公职的人有理由反对。没有一个政体会平等地施惠于它所控制的所有人，没有一个政体会依赖于全体的同意。武力对于维持秩序来说总是必要的。而且，亚里士多德注意到，

与正义形成反差的是,政治权力易于转移到那些拥有武器的人手中(I297b16-20)。即使立法者明白公正地办事符合其自身的利益,为此应施惠于他的同胞(实为臣民),而不以损害他们为代价使自己富有,但他会发现不可能完全平等地施惠于他们所有人。为了提供食品和防御的基本保障,必须强制要求劳动分工,这就不可能使人人参与政治商议以及最大限度地发展其自然潜能。大多数人将继续生活在他们并不参与制定或者并不理解的法律之下。

柏拉图的哲人必须被迫去统治(《王制》579c)。与柏拉图不同,亚里士多德认为政治也可以是一种自然令人满意的活动。然而,对亚里士多德自己来说,政治是一种沉思,而不是只求效果。通过展现政治活动的局限,亚里士多德也教导了某种自我约束。如果他的读者不变成空想家或激进的改革者,那他们也一定不会成为虚无主义者,也不会对人性绝望。

亚里士多德的最佳政制学

巴特莱特(Robert C. Bartlett)
李世祥　译

关于什么是最佳生活方式及其政治体现,理性与信仰发生过激烈的争吵。亚里士多德的最佳政制学则揭示了这场几乎为人遗忘但又无法调和的纠葛。亚里士多德否认神法声称的优越性,赞同由独立的理性引导人类生活。但亚里士多德知道,只有与神法相对抗,科学才能避免衰落为教条主义。而现代政治学可能并不晓得这一点。对亚里士多德和神法来说,对正义的关注都事关根本。本文旨在通过思考亚里士多德对正义的分析勾勒出这一冲突,以便鼓励复兴理性主义所必需的反思。或者说,在亚里士多德看来,这种冲突最接近人身上的神性。

本文主张,我们今天需要重新认真思考亚里士多德在《政治学》中对最佳政体或"最佳政制"的科学解释。① 因为,除了具体的结论或指示外,《政治学》还发现了一场几乎为人遗忘但又无法调和的争吵,即理性与信仰关于什么是最好的生活方式及其政治体现发生的冲突。

---

① 数字表示卷和章。如需做更为明确的注释,我使用 Dreizhenter 编辑的 Bekker 编码。希腊文由笔者翻译。

简言之,人类能否凭借自己的能力发现好的生活,或者说人类是否有必要依赖神来就此作出启示?

政治学需要把这一问题还原为一个问题并透彻全面地加以思考。尽管这种需要现在并不那么迫切,但这种情况可能会改变。简单地说,现代自由主义对这一问题的实际答复就是政教分离。这一回答所依据的理论基础,在尼采及其后继者持续的批评冲击下已经坍塌。我们唯一合理的预判就是这一实际规定有一天也会崩溃。实际上,已经有迹象表明,让宗教信仰服务于个人或次政治(subpolitical)的领域正在受到严峻的考验。例如,基督教"正统派"正以合法的右翼政治势力的面目出现。[①] 而且,虽然自由主义在全球崛起,但仍有与自由民主相对立且充满敌意的政制。它们远不是蒙昧时代的遗留物,也不会很快消失。这些政制正在支撑着自己的领地,甚至有人认为它们正在发展壮大。[②] 在重大事件中,这些反自由的政制将它们反对自由主义的理由归结为对宗教真理的诉求,尤其是伊斯兰律法;政治生活秩序的起源可归因于,或据说归因于一个真正的神。神的律法同任何纯粹的人定法一样完全是政治性的,但肯定不会存在什么不完美。因此,这些政制不仅否认自由或平等是正确的政治生活组织原则,而且不承认理性是发现那一原则的合适手段。[③] 事实证明,尽管有些许必要的变化,我们今天仍然要面对亚里士多德最佳政制学全力对付的难题。为了

---

① Julia M. Corbett,《美国宗教》(*Religion in American*,1990,Englewood Cliffs,NJ:Prentice Hall),页 209 - 230;Earling Jorstad,《1981 至 1988 年间的新基督教右翼:后里根时代的前景》(*The New Christian Right* 1981 - 1988:*Prospects for the Post - Reagan Decade*,Lewiston/Queenston:Edwin Mellon Press,1987);Kenneth D. Wald,《美国宗教与政治》(*Religion and Politics in the Unitd States*,Washington:CQ Press,1992),页 222 - 278。

② 福山,《历史的终结与末人》(Francis Fukuyama,*The End of History and the Last Man*,1992,New York:Free Press),页 39 - 51;Dilip Hiro,《圣战:伊斯兰原教旨主义的兴起》(*Holy Wars*:*The Rise of Islamic Fundamentalism*,1989,New York:Routledge);V. S. Naipaul,《置身信教者之中:伊斯兰之旅》(*Among the Believers*:*An Islamic Journey*,1981,New York:Free Press)。

③ 这不是要否认人们曾努力把自由原则移植到伊斯兰世界,而是要表明,这一努力所遭到的冷遇更加突出政教分离对伊斯兰世界从根本上来说是异质性的。见 Leonard Binder,《伊斯兰自由主义:发展意识形态批评》(*Islamic Liberalism*:*A Critique of Development Ideologies*,University of Chicago Press,1988),特别是第四章与第九章。

实现自由主义在最佳状态下理性开放的特点,我们必须努力,弄清楚信仰与理性主义之间的这场政治争吵,绝不能用怒火或嗤笑来解决这个问题。理性与启示的斗争已在政治和政治哲学的舞台上谢幕退场,而内部怀疑加上外部挑战使我们必须努力重新把握这场角逐。

为此,我建议重返前现代政治学经典,研究亚里士多德《政治学》对这一问题的分析。面对声称通晓什么是最好生活方式的超理性主张所构成的挑战,亚里士多德的政治学,尤其是亚氏对"最佳政制"的指导性探究,非常关注理性、政治如何相互关联。[①] 因此,重新了解这一政治神学世界观对我们颇有裨益。早期自由主义哲人奋力反驳这一观点,而宗教与政治恰恰又基于这一世界观而结合到一起。这种观点不仅在今天非西方世界很常见,在西方也出现了这样或那样死灰复燃的迹象。当然,在古典政治学与现代政治学、古代虔敬与现今宗教之间有着很大的差异。只有不断地反思才能确定亚里士多德的具体答复在多大程度上可以用来指导我们的切身处境。我们希望这种对

① 根据伊斯兰哲学家阿维森纳在《理性科学的划分》(*Division of the Rational Sciences*)中的观点,"他们(柏拉图和亚里士多德)关于法律的两本书包含了对先知和法律的分析"。而现代学者已经忘记了古典政治学的这一面(Ralph Lerner and Mushin Mahdi, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Ithaca: Cornell University Press, 1972, P97)。近些年,有两篇文章都提出了亚里士多德政治哲学的宗教意义这一主题,尽管二者在研究方式和研究成果方面与目前的研究有着实质性差异(Thomas Lindsay,《"神一样的人"与"最好的法律":亚里士多德〈政治学〉中的政治与宗教》,"The 'god - like man' versus the 'best laws': *Politics* and Religion in Aristotle's Politics", *Review of Politics*, 53: 488 - 509, 1991; Lionel Ponton,《亚里士多德与黑格尔政治视域中的神》"Le divin comme preoccupation politique chez Aristote et Hegel", in La *question de Dieu selon Aristote et Hegel*, ed. Thomas De Konnich and Guy Planty - Bonjour. Paris: PUF, 1991)。其他有帮助的解释还有 Ernest Barker,《柏拉图与亚里士多德政治思想》(The Political Thought of Plato and Aristotle, New York: Dover, 1959); William T. Bluhm,《"政体"在亚里士多德理想城邦理论中的位置》("The Place of 'Polity' in Aristotle's Theory of the Ideal State", *Journal of Politics*, 1962, 24: 743 - 753, 1962); George Huxley,《亚里士多德政治学中的克里特》("Crete in Aristotle's Politics", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 1971, 12: 505 - 15); Richard Mulgan,《亚里士多德政治理论》(*Aristotle's Political Theory*, 1977, Oxford: Clarendon Press); John B. Morrall,《亚里士多德》(*Aristotle*, 1977, London and Boston: G. Allen & Unwin);以及 Newman 对希腊文本的标准注释(W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, 1973, 4 vols. New York: Arno Press)。

更古老政治学的回归对今天的自由政治学家能有所帮助,可以让他们为一场真正的辩论铺平道路。在自由主义者与其在当代族群内外的对手之间进行的这场争论事关根本,因为这场争论最终关系到由谁来引导政治生活,是宗教还是理性。

理性的政治学和上帝之城

在《政治学》卷二,亚里士多德试图科学地限定"最佳政制",这包括否认神法声称的优越性,主张人类有能力自己发现最好的生活方式以及实现这种生活方式所需的政治手段。亚里士多德的政治学首先能赢得批评上帝之城的权利,因为它对一个基本的关注进行了全面分析。亚里士多德这样的科学家和上帝之城的子民同样都密切关注着正义。

关于最佳政制的争吵

亚里士多德第一次提到最佳政制问题是在《政治学》卷二,他以多种不同方式展现关于最佳政制解释的起源和特点的基本问题。[①] 例如,亚里士多德顺便谈及,有人讲奥诺马克里托(*Onomacritus*)如何成为第一位具备立法技艺的人(1274a22 -31)。奥诺马克里托是生活在克里特岛上的洛克里人,操行预言之术(还见希罗多德,《历史》7.6)。据说,他还是哲人泰勒斯的同门,后者后来成为立法者莱喀古士和札琉科斯的老师。从上下文来看,奥诺马克里托的故事有些离题,而且亚里士多德认为这个故事是错误的。那么,亚里士多德为什么要讲这个故事呢?这个故事或神话意义重大,因为它提出了立法技巧的来源问题:奥诺马克里托掌握立法技艺是来源于他的预言本领(行术于米诺斯神法的故乡克里特岛),还是来源于与泰勒斯的交往中?泰勒斯

① 卷一的结尾为这一转变做了铺垫(1260b8 -24)。

是莱喀古士和札琉科斯的老师，还可能是最著名的哲学家。[①] 换句话说，政治事务的技艺，首先是建立最佳城邦的学问，依赖于人类大脑可独立感知的知识，还是超人类的神灵感应？政治技艺起源于“泰勒斯”还是“奥诺马克里托”（哲学抑或预言，人类理性抑或众神）？[②]

我们还要分析卷二的整个框架，以免一叶障目不见森林。我们会发现框架也指向了相同的难题；因为亚里士多德在卷二不仅批评了其他描绘最佳政制的理性或科学企图，如柏拉图、法勒亚（*Phaleus*）和希朴达摩（*Hippodamus*），还分析了三个现有的城邦。这三个城邦都以其律法争夺最佳政制的称号，即斯巴达、克里特和伽太基。为了充分了解亚里士多德的胆识，我们有必要了解古典城邦的神性：

> 我们不能忽略这样一个事实，对古人来说，构成社会纽带的是神灵崇拜。就像家庭成员围坐在祭坛旁一样，城邦也是一个具有共同的保护神、在同一个祭坛举行宗教祭拜的群体。（Fustel de Coulanges，《古代城邦》*The Ancient* City，1956，New York，页 146）

还有，“人们认为，没有任何一个行为神不参与其中”（《古代城邦》，页 163）。因此，

> 城邦的创建者就是完成了宗教行为的人，没有这种宗教行为城邦就无法存在。他设立了圣火永久燃烧的祭坛。正是创建者祈祷敬拜，招来群神并把他们永远安顿在新城邦里。（前揭，页 142；还见卢梭，《社会契约论》4.8）

---

① 这位泰勒斯的确切身份尚不得而知。至少，他的名字让人回想起（人们几乎可以说“代表着”）哲学。见《政治学》1259a6，18，31；Newman，2：379。Harry V. Jaffa（“Aristotle”，1972，*History of Political Philosophy*，ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey. 2d. ed. Chicago：Rand McNally）和 Mary P. Nichols（*Socrates and the Political Community*：*An Ancient Debate*，1987，Albany：SUNY Press）假定泰勒斯就是哲学家的意思。

② 《政治学》第二卷第十二章远不是伪造或随意列举立法者的事迹，它强调了贯穿于卷二的一个重要问题（见 Newman，1973，2：373；Keaney 的评论也很有帮助，John J. Keaney，“Aristotle's *Politics*，2. 12 1274a22b – a28”，*American Journal of Ancient History* VI：97 – 100）。

因此,批评强调神圣起源的城邦并代之以人类自己创建的城邦是一个大胆的举动(见《政治学》,1260b33－36);亚里士多德暗示,他能够以自己的力量做前人或神没有完全做到的事情,即在书面上"根据人的祈求"创立真正的最佳政制或城邦。[①] 亚里士多德勾画其理性政治学以及最佳政制的背景就是众神以及神性,这个背景偶尔会醒目地走到前台。[②] 让我们现在分析这一学说中最为重要的因素,因为它们针对的是本文的主题——亚里士多德对法律的批评以及克里特神法面对的难题。

---

① 这是亚里士多德常见的一种模式。见《政治学》,1260b29,1265a17－18,1288b23,1295a29,1325b36,1325b39,1327a4,1331b21。

② 亚里士多德的确经常忽视或剔除法律具有神圣起源这一特点,只从政治功用的角度来思考虔诚和神(《政治学》,1252b26－27,1269a28－31,1355b12－16;《尼各马可伦理学》,1133a2－4)。例如,祭司从政治统治中分离出来,严格地讲是服务于政治统治(《政治学》,1299a17－19;1322b18－22;1328b11－13;亦参 1314b38－1315a4)。不过,在亚里士多德看来,"'哲学化'意味着一个人既要质疑是否应该哲学化,还要追求哲学沉思"(Protrepticus, fr. B6;强调为笔者所加)。换句话说,哲学要求人思考哲学生活的善,将其与主要的竞争者来对比,如虔诚敬神的生活。而且,《政治学》的传播历史也表明,亚里士多德非常关注显现出的这一问题。由于中世纪的伊斯兰和犹太哲学家读不到《政治学》的译本(至少是读不到完整的译本),我们必须要思考这样一种可能性,"这是在中世纪发展开始时精心选择的一个结果"(Leo Strauss, "*On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching*", 1937, *Isaac Abravanel*, ed. J. B. Trend and H. Lowe. Cambridge University Press, p37; Shlomo Pines, "*Aristotle's Politics in Arabic Philosophy*", in *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Medieval Science* [vol. II of Collected Works], 1986, Leiden and Jerusalem: E. J. Brill and the Magnes Press; Leo Strauss, "*Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Alfarabi*", 1990, Interpretation, 18:3－30, p 5 and 24 n. 2)。也就是说,与柏拉图以及亚里士多德自己严格意义上的理论质疑相反,亚里士多德在其政治哲学中最为直接地是处理哲学生活优越性的立论基础问题。对于诉诸于上帝启示的不同主张,即认为上帝给予先知绝对律法,亚里士多德感到特别厌恶。霍布斯的论证支持了这样一种看法,亚里士多德更为"哲学化"的作品在几个重要的方面是通俗的,特别是在宗教信仰方面。在列举了亚里士多德形而上学重要的错误后,霍布斯说,

> 举出这一切来就足以作为例子,说明亚里士多德的实体和本质给教会带来的错误。可能有人明明知道这是错误的哲学,但由于害怕苏格拉底的命运,于是便把它当成符合而又能确证他们的宗教的东西写出来了。(Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1968, ed. C. B. Macpherson, harmondsworth, Eng.: Penguin, p692;黎思复译文,546 页,商务版,2006)

法治

亚里士多德最初提到法律问题[1]是在对希朴达摩评论的第三段和最后一段中，这是他第一次试图对最佳政制进行理论解释而不必亲身参与政治（《政治学》，1268a6－8，1268b22－1269a28）。希朴达摩呼吁要赐荣誉给那些为城邦作出有益创新的人，即便这会变革传统的法律。在亚里士多德看来，创新或偏离传统习惯会有益于其他技艺、科学和能力。政治技艺或科学恰恰适合于这些创新，因此政治学也会受益于对传统道路的革新。我们可以举两条证据来支持这一观点。首先，旧的法律都过于简单和野蛮，因为那些起草法律的人亦是如此。例如，我们知道，希腊人常常随身携带武器并相互间用财物购买妻子。那么，我们为什么还要保留他们的信仰？我们必须要对修订法律持开放的态度。其次，成文法也面临一个难题，因为它们必然是一般性的，而行为都是具体的、特定的。法律应该努力克服这一内在缺陷，尽可能做到灵活变通，我们必须要对法律的修订持开明的态度（1268b31－69a13）。（接下页）

亚里士多德并没有反对希朴达摩或"变革者"提出的证据，即与人类最早期相比有一种进步（如《政治学》，1269a3－4，1271b23－24）或更为重要的是，法律的一般性会使其无法完全适用于各个特定的情境

（接上页）我的建议是我们应先读亚里士多德的伦理和政治作品，找到他蔑视众神的理性依据。如果存在这样一个立论基础，它就会使中世纪的犹太世界和伊斯兰世界很难或者不可能接受《政治学》，也足以解释这本书为何销声匿迹。由于中世纪基督教热情地认可了《政治学》，《政治学》对上帝之城以及神法的批评对基督教没有什么直接影响，严格地说基督教没有一种法律教诲或政治教诲。此外，随着基督教逐步希望成为政治性的力量，它发现自己非常需要也乐于接受亚里士多德论文所推出的政治学（见 Ernest L. Fortin，"St. Thomas Aquinas"，in *History of Political Philosophy*，1987，ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey. 3d. ed. University of Chicago Press，p248－51）。

① 关于对亚里士多德法律观点的分析，见 Wolfgang won. Leyden，《亚里士多德和法律概念》（"*Aristotle and the Concept of* Law"，1967，*Philosophy* 42：1－19）和 D. N. Schroeder，《亚里士多德论法律》（"*Aristotle on Law*"，*Polis* 4：17－31）。

或危机:

> 法律是一般的陈述,但有些事情不可能只靠一般陈述解决问题。所以,在需要用普遍性的语言说话但是又不可能解决问题的地方,法律就要考虑通常的情况。(《尼各马可伦理学》,1137b12-19;《政治学》,1282b4-6)

不过,亚里士多德认为希朴达摩的建议是"不安全的"(《政治学》,1268b23-24)。亚里士多德这样认为的一个理由是"技艺的比拟是错误的":对于政治技艺来说,法律绝对必要,法律"之所以能见成效,全靠民众的服从,而遵守法律的习性须经长期的培养"(1269a19-22)。于是,亚里士多德认为,法律并不完全是理性的,创造法律的人以及遵守法律的人都是基于一种混有非理性意见或激情的理性:"如果对现有法律常常进行废改,法律的力量会受到削弱"(1269a22-24)。

亚里士多德关于法律以及法律变革的看法似乎极其保守。但我们应该意识到,亚里士多德的的确确承认需要对法律进行修订,尤其是那些愚蠢或野蛮的法律(见《政治学》1269a15-17)。但更为重要的是,亚里士多德保守主义的依据与保守派的理由截然不同。保守派寻求维护传统法律是因为他们认为这些法律是传统的所以是好的(见1287b5-8及上下文)。亚里士多德的保守主义绝不是对传统的称颂,其推动力来自于对所有法律都会存在的缺陷的洞察。尽管多多少少同意保守派的做法,但亚里士多德在精神上要比革新派更为彻底,因为他否认法律达到完全理性的可能性。在亚里士多德看来,保守派与革新派对于法律可能的善都持一种盲目的乐观主义(见1281a34-39,1282b1-10,1283b35-42)。在得出这一结论后,亚里士多德《政治学》所流露出的保守主义就成了哲学的入口,而不是献身古典城邦的劝诫。

有人可能反对上述观点,列举出亚里士多德在卷三就法律所写的高尚甚至优美的词句。亚里士多德说,法治类似于"神明与理智"

的统治。由于不受欲望和意气的驱使,法律就是理性本身,是“不受情欲影响的理智”(1287a10 - 32)。但是,看一下这些话的上下文,我们就会清楚这是一位“共和派”提出的观点(1287a10 - 12;比较Wolfgang von Leyden,《亚里士多德与法律概念》,页9)。在卷三的这一节中,亚里士多德几乎是逐字重复希朴达摩的一句话,即“技艺的比拟是错误的”(比较1269a19 和 1287a32 - 33)。在上下文中,这意味着,尽管我们希望医生对症下药,不严格限于一套正式的规则,但政治技艺的从业者最好要遵守规则(法律),因为政治家要比医生更易于损害他们本来要帮助的人。遵守既定的法律至少会遏制这一倾向。医生与病人显然在病人健康这方面有着相同的利益;而统治者与被统治者的共同利益则没有那么明显。为了对这一案例加以强调,亚里士多德最终建议实行法治。他这样做不是因为法律无可挑剔,而是因为政治缺陷太多。医生的特点是没有法律的治理,而这似乎在政治中没有对等物。僭政或无政府状态也是没有法律的治理(1287b4 - 5)。法律实际上就是介于二者之间的一种中庸。法治是一个明智的妥协,但不是神明和理智的统治(1287a32 - b4)。此外,神明的统治似乎无法单纯地通过法律手段来实施。无论起源如何,想统治现世人类的法律不会使人性发生奇迹般的改变,对于政治的本性来说也是如此,我们就必须要承受法律内在的局限性。法律之不足就必须要由睿智的审判者和解释者补救,这些具备实践智慧(φρόνησις)的人能够洞悉并调整法律的精神使之适应特定的境况。即便法律从一开始就像人所祈求的那样十全十美,它也要由世世代代的人类来连续管理。这样,人类就会构成一个高于(因为能够解释和修订)法律的政制(见 1281a36 - 39,1282b8 - 13)。这些一般性的思考会让我们感触到亚里士多德洞悉到的克里特神法面对的具体困难。

神法的批评:克里特

传说中,米诺斯是宙斯的儿子,在古典世界中以正义[①]闻名,在陪伴了宙斯后下到克里特岛为其制定颁布法令。[②] 克里特政制历史悠久,也是最为威严的遗产之一。它还是一粒种子,伽太基与斯巴达最相似,但斯巴达很大程度上源于克里特,因为莱喀古士在克里特度过了相当长的时日(《政治学》,1271b25 - 27;1272b25 - 26)。在《政治学》中,米诺斯是卓越立法神的典范,克里特则是上帝之城的楷模。

亚里士多德对克里特分析的第一部分是家政或经济问题,第二部分是政制的秩序或严格地说是政治问题。亚里士多德在第二部分开头批评克里特选举政府(*κόσμοι*)的方式,因为这一政制尽管并不是被迫从民众中选举,不过它经常随便选出那些德性并不比民众强的人。虽然长老会成员(*γερόντης*)只从曾担任过公职的人中选举,但他们都未经核查,而且终生占有这一权势非常大的职位。最后,民众举行的大会不过成了公职人员和长老们的一枚橡皮图章。民众的温顺值得称赞,但这会产生误导:正如亚里士多德所说,这种宁静的性格首先要归因于克里特的位置,它远离那些浮躁或败坏民众的人。在分析克里特的结语中(《政治学》,1272b7 - 23),亚里士多德让我们怀疑民众是否将受到公职人员的不稳定性和近期战争的影响。[③] 米诺斯就民众所做的安排实属例外(1271a26 - 29;1272a12 - 27),除此以外,克里特政制的每一种美德(奴隶服从管理,民众性情温和,政制得以维护)都可

---

① 关于米诺斯的经典解释多少有些模糊。我们在听取米诺斯接受宙斯教育及执掌正义的传说时要同时考虑到他对人类牺牲的要求。他也因这一要求而受到雅典人的憎恨。见柏拉图,《法义》624b4 - 25a1,706a4 - c1;idem,《米诺斯》,318d4 - 10。

② 见《伊利亚特》13.450 和柏拉图的《申辩》41a,《米诺斯》及《法义》的开篇;还见 George Huxley,《亚里士多德〈政治学〉中的克里特》(*Crete in Aristotle's Politics*),1971,《希腊、罗马和拜占庭研究》(*Greek, Roman, and Byzantine Studies*)12:505 - 15。

③ 亚里士多德可能是指公元前 345 年法莱卡斯(Phalaecus)及其雇佣兵的攻击,或公元前 333 年斯巴达人阿格西劳(Agesilaus,阿吉斯三世的兄弟)对克里特岛的征服,或者是同时指两者。见 Newman,1973,2:360。

追溯到它的位置,这实属运气(1269a39,1272a39 - b1,b16 - 19)。克里特近期受到的侵袭说明这一自然缓冲不再有效。对于克里特和米诺斯律法来说,经过长期政治衰败后,法令似乎只留存在了墙上。

亚里士多德对克里特的批评似乎为米诺斯律法笼罩了一层真正的阴影。我们很难想象,米诺斯会对整个政制的稳定、民众(及伴随他们的法律)的存亡漠不关心。换言之,米诺斯法律作为立法似乎宣称要以一种更为完美的方式来做人法努力要做的事情,确保致力于实现真正善的政治共同体现世的福祉。这种善对于所有有眼睛看的人来说都是可见的。古典城邦中神法的这一基本政治特点在我们的传统中也有对等物:

> 我照着耶和华我神所吩咐的,将律例、典章教训你们,使你们在所要进去得为业的地上遵行。所以你们要谨守遵行。这就是你们在万民眼前的智慧、聪明。(《申命记》4:5 - 6)

作为政治实体,要过上更好的生活就要进行变革。从人类的角度来看,这意味着同柏拉图、希朴达摩的人类体制及其他体制一样,神法及上帝之城容许同样的分析。这一主张由于对所有法律来说是相同的,因而既适用于摩西的律法也适用于米诺斯的律法。一方是作为最佳政制学的亚里士多德政治学,另一方是需要人们依义务遵守的对神法或德性城邦的感悟。凭借这一声明,这两方就有了一个共同的基础。因此,通过提出一个以人类可以理解的方式来影响人类的声明,神法就对人类科学即政治学打开了大门。

不过,关于政治学重要性的这一声明忽视了一种非常紧要的可能性。神法可否使用科学家无法获得的启示(*privileged knowledge*)?而启示在通常的政治平台上的明显失败又会呈现出"宙斯"的标志,也就是说,真正完美的标志。宙斯的方式是否是部分甚至完全神秘的?面对这一声明,包括政治学家在内的科学家如何向前推进?如果亚里士多德在某处称赞米诺斯已经"哲学化",这是否表明米诺斯本人希望依据哲学标准来评判或这一标准是恰切的(《政治学》,1272a22 - 23)?

原则上,科学家和上帝之城的公民都接受这一难题。如果这个难题没有解决办法,人们就会发现政治学家在说大话,其推定的理性发现要依靠对理性力量的非理性信仰。政治学至少是在夸夸其谈,惹人耻笑,因为亚里士多德自己表示政治学起源于"希朴达摩"。

维持这一极端的立场自然要付出代价:上帝之城及其律法不再代表所有的智慧,也无法让那些遵守它的人理解。依照什么样的理解,神法的追随者才会否认亚里士多德对神法提出的有力批评?肯定在信仰者的内心有其他的考虑,有某种未知的思绪让他们这样做。亚里士多德在批评了其他自诩为最佳的政制后立即转向对正义的思考(卷三)。在这个意义上讲,他至少提出一种可能性,未知的思绪是对正义的关注。律法首先希望是正义的或公正的,给那些遵守律法的人灌输一种正义观,让他们热爱正义或公正。对律法的关注最终会指向对正义的关注,神法因其突出的正义而变得高贵。而且,这种对正义的关注既处于一般性政治哲学的核心,又位于亚里士多德政治哲学的中枢。我认为,这种对正义的共同关注为上帝之城的公民和政治学家提供了一个真正的共同点。

对正义的分析

如果正义开始于并仍然是神法信徒最重要的关注,对正义的分析则提供了理解神法及位于神法内核的虔诚的适当起点。因此,对正义的分析可以阐明整个卷二留给我们的难题,神法问题以及政治学在上帝之城中的地位。

政治共同体中的正义问题

亚里士多德在分析正义最为重要的一节(《政治学》,3.9-13)的开头说,所有政治党派在对正义和非正义的论证中就其中一点达成了一致,即正义对平等的人是平等,对不平等的人是不平等(1280a9-22)。这种重要的共识并没有走得太远,因为富人、自由人、贵族和其

他人都主张，他们特有的卓越或杰出对城邦的福祉来说是最重要的。正义的名分(title)对于统治来说也是如此：

> 寡头派的偏见在“资财”，他们认为优于资财者就一切都应优先；平民派的偏见在“自由身份”，他们认为一事相等则万事也相等(1280a22－25)。

各派可能强烈反对将不同的卓越列等排序，但他们并不反对或者说不愿反对所授荣誉或职位旨在实现的明确目的，即生活在健康政治共同体中公民的幸福。在《政治学》卷三章十二，亚里士多德用相当大的篇幅来充实这一共同的假设。因为这一假设证明或至少引向一个内在的标准。亚里士多德用这一标准来评判所有城邦的正义。亚里士多德辩称，党派提出的各种统治主张看到的是一个不完整的城邦版本。这只是按照各派自己的理解所要实现的城邦。正如住在一处、通婚通商本身并不构成城邦一样，财富、自由和军功也不构成全面意义上的政治共同体。“如果要创建城邦，这些因素必须要有；但仅有这些还不足以称为城邦”；因为城邦是“若干生活良好的家庭或部族为了追求自足而且至善的生活，才行结合而构成的”(1280b31－35)。这反过来意味着生活要“幸福而高贵”，以至于“我们必须假定政治共同体的存在是为了美善的行为”(1281a2－3)。由于关于统治问题的争论往往一片混乱，亚里士多德认识到这种关于政治目标的共识是附有条件的：所有人都赞成，共同体为了一个完整自足的生活(如幸福而高贵的生活)而存在；所有人原则上都相信，那些为这一最重要目的做出不同贡献的人应得到不同的酬报。《政治学》卷三第九章用一句关于评判标准的话作为简短的结语：

> 所以，谁对这种团体所贡献的[美善的行为]最多，[按正义即公平的精神，]他既比和他同等为自由人血统(身份)或门第更为尊贵的人们，或比饶于财富的人们，具有较为优越的政治品德，就应该在这个城邦中享受到较大的一份。(1281a4－8)

这一评判原则也并非一点问题没有,因为亚里士多德立即接着补充说,“由此可知,对于政体问题有分歧意见的两方[平民派和寡头]所持的‘正义’观念都是偏见”(1281a8 - 10,强调为笔者所加)。任何一派可能都看不到正义的全部?

在《政治学》卷三第十章,亚里士多德开篇就想知道“城邦中最权威的要素是什么”:民众、富人、正派或正直的人(ἐπιεικέις)、最卓越的人或僭主?由于第十章引证的评判原则存在问题,“所有这些[要素]似乎都面对一个难题”(1281a13 - 14;强调为笔者所加)。为了弄清楚这一点,亚里士多德的重点不是放在实现共同体的最高目标上(“政治德性”和“高贵行为”的践行),而是放在一旦有一派掌权如何确保更高目标所必需的社会稳定(1281a14)。如果穷人利用多数劫掠富人的财物,这是不公正的,即便公民大会禁止此类抢劫行为。这将摧毁城邦,而城邦则不会因具备德性而毁灭。此类行为只不过是基于更高的力量,而且这种行为与僭主的行为没有什么区别。如果少数人也搜刮被统治者的资财,那么少数对多数人的统治也好不了多少(1281a24 - 28)。但我们可以假定,有一些少数人或多数人不会贪婪成性,能够有节制地治理。章十提到了下一个统治主张,由正派的或正直的人来治理。但是,由于这些人必然是少数,让他们来治理则会排除掉共同体绝大多数人担任公职享受与统治有关荣誉的机会(1281a28 - 32)。这一难题在由最杰出者统治的情况下变得更为尖锐。穷人与富人将相互残杀,正派的人则如最杰出者一样会受到许多粗野的人支配,这既包括穷人也包括富人。亚里士多德没有屈尊思考僭主的统治主张,他代之以对法治的思索(比较1281a13及34 - 39)。但以为法律会超越立法者的利益和过失的假设是错误的。例如,法律本身要么是民主的,要么是寡头的,它们很难摆脱这些政制内在的缺陷(1281a34 - 39)。统治问题似乎没有什么容易的解决方案。

亚里士多德试图勾勒出一个对统治问题“共和派式的”妥协,但取得的成功有限(《政治学》3.11)。亚里士多德在第十二章则又重新起

了个头(比较《政治学》卷一、卷四的开头以及《尼各马可伦理学》的开头)。他现在说,政治党派不仅彼此达成一致,还"根据哲学来进行论证"正义是某种平等(比较 1282b18 - 20 和 1280a9 - 22)。现在从最高的角度——"政治哲学"的角度来看待正义(1282b23)。亚里士多德相当详尽地论述说,作为分配善的基础,能力或卓越必须是相关的;出身、自由、财富都可以使人真正拥有统治的权利,因为不能存在一个奴隶或乞丐的城邦。而且,对于一个由贵族管理的城邦来说,"正义和军事美德"是必要的,在这方面卓尔不群的人也有统治的权利。至此,亚里士多德的论述让我们回想起了《政治学》卷三第十至十一章中较低的评判标准,即照顾到城邦存在需要的标准。关键的转折发生在十三章:

> 如果城邦需要大家贡献的只以有助于城邦的存在为限,则上述各要素,或至少其中的某些要素,就确实可认为是分配职司和荣誉的正当依据;但照我们前面所述的,城邦还应该计及优良的生活而要求大家都具有文化和善德,那么这两者才应该是最正当的依据(1283a23 - 26;强调为笔者所加)。

也就是说,良好的出身、财富、自由、军事美德,甚至正义都是"好生活"的必要前提;但这些本身并没有构成好生活。十三章又谈及第九章曾提到的更高一层的正义。既然已经引入了"政治哲学",我们不清楚这两个"更高"的标准是否简单明确。在第九章,评判平等与不平等的更高目标是幸福高贵的生活。这种生活就是践行由"政治德性"演变而来的"高贵行为"(1280b5,1281a2 - 3,7)。在这里,"好生活"就是我们所讨论的目的,而"教育"和"德性"则是手段。换句话说,践行"高贵行为"显然不等同于"好生活","政治德性"也不等同于绝对的"德性"。是不是"政治哲学"在探寻真正的善的过程中,超出了任何政党的权利主张或政治的范围?

亚里士多德在对王制,更确切地说是某种"绝对王制"的分析中展

现了这样一种可能性(《政治学》,3.13-18)。① 如果一些人从城邦中脱颖而出,在德性和政治才能方面要胜过其他所有人,但在数量上又不足以自己建立城邦,那么我们就不应把他们看作城邦的一部分:"因为他们的德性才能超出其他所有人,却让他们同其余的人享有同等的权利,这是不公平的";他们中的某一人"就好像人群中的神祇"(1284a3-11)。由于政治共同体是一个品性类似的自由人的联合体,由于法律或立法是政治共同体内在的一部分,因此"法律只适合血统、能力相同的人。对于这样的人物,就不是律例所能约束的了。他们本身自成其为律法"(1284a12-14)。

但是,从给予每个人真正善的东西的意义上说,最佳政制难道不会以正义来判明方位?

> 但在最好的政体中,要是也采用这种政策,那就成为一个严重的疑难了。这里所成为疑难的还不在于那些政治势力特别大,或富于资财,或朋从众多的显要之辈。疑难的要点在于:倘使邦内出现一个善德特著的人应该怎么办?大家既不能说应该把这样的人驱除而流放他到邦外,可是又不能强使他屈服为臣民。如

---

① 对《政治学》王制的解释主要分为两派。第一派基于政治的(Hans Kelsen,《亚里士多德哲学与希腊-马其顿政策》,"*The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy*",1937,*Ethics* 48:16-64)或哲学的(W. R. Newell,《最高的德性:亚里士多德〈政治学〉中的君主制问题》,"*Superlative Virtue: the Problem of Monarchy in Aristotle's Politics*",1987,*Western Political Quarterly* 40:159-78;P. A. Vander Waerdt,《王制与亚里士多德最佳政制哲学》,"*Kingship and Philosophy in Aristotle's Best Regime*",1985,*Phronesis* 30:249-73)理由认为,亚里士多德对绝对君主制感兴趣并(有限地)倾向于绝对君主制。而另一派则认为,亚里士多德否认王制可能具有的善,始终倾向于政府采取一种更为"共和的"形式。在这一解释路向中,近期比较极端的一个例子就是Mary P. Nichols(《公民与政治家:亚里士多德〈政治学〉研究》,*Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1992)。在她看来,亚里士多德仿佛就认为绝对君主将会成为一个僭主。Vander Waedt(1985,251,n.4)和Richard G. Mulgan(《亚里士多德和绝对统治》,"*Aristotle and Absolute Rule*",Antichthon 8:21-28;《亚里士多德绝对统治者简释》,"*A Note on Aristotle's Absolute Ruler*",Phronesis 19:66-69,1974)对此做了有益的评论。我自己的解释可能最接近于Vander Waerdt和Newell。

果强使这样的人屈服为臣民，这就类似于把宙斯神一并纳入人类的政治体系[而强使他同样地轮番为统治者和被统治者了]。（《政治学》，1284a25－31）

根据亚里士多德所列的评判统治主张的更高原则——他在这里又回到了这一原则——最好政制中具有杰出德性的人必须统治："惟一的解决方式，而且也是顺乎自然的方式，只有让全邦的人附属于这样的统治者，于是，他便成为城邦的终身君王"（1284a32－34）。那么，这似乎重新提出了亚里士多德对正义和统治的分析。所有政制都希望按自己的看法来推动共同的善，所有人都错误地假定他们自己所拥有的部分德性就是德性的全部。所有政制，甚至贵族政制，在面对最杰出者时都不得不俯首称臣。但是，考虑到《政治学》对各派争吵的生动描述，亚里士多德是不是完全严肃地相信，尽管城邦可能会"自然地"臣服于这样一个人，但包括最佳政制在内的任何政制是否会"心甘情愿"这样做（如1281a16，1281b18－20）？统治的德性必须要伴有让他人服从的能力（1284b32）。我们已经看到即便最正派或正直者的统治主张也会面对这一难题：为了令行禁止，他们可能会让不道德者——"人民的安全力量"——来为其服务，这从根本上改变了统治的特点。王制能否解决统治中的这一问题？①

为了让绝对君王能公正地统治，无论是从对个人的赏罚还是从公共的善来讲，他不仅必须具备最高的真正的德性（不管这种德性是什么），民众还必须认识到这种德性从而愿意接受他的统治。如果这两条标准得到遵守，绝对君王的统治就是完全正义的。亚里士多德认为，依照贵族政制、寡头政制和民主政制的创建者的论证逻辑就是这样的（《政治学》，1288a19－25）。那么，作为统治的名分（*title*），杰出的德性是什么？亚里士多德在这里可能比较含糊，但在《尼各马可伦理学》卷十第七章至第八章则非常直率：理论（沉思）德性优于道德德

① Vander Waedt，《亚里士多德最佳政制中的王制与哲学》，（*Kingship and Philosophy in Aristotle's Best Regime*，1985，Phronesis，30：249－73），页261－264。

性,具有较高德性的人要更加优于具备较低德性的人(1098a16－18)。即便在此处上下文中,亚里士多德根据"好生活"来界定"德性"(《政治学》3.13),但在最后的分析里,好生活就是哲学生活。亚里士多德在第七章至第八章对哲学生活的简短描述对这一点进行了确认:最佳政制之所以最佳因其指向"悠闲",这是在政治共同体界限内对哲学生活最为逼真的模仿。亚里士多德最终是以哲学的非道德的标准来评判政治生活的。从某种意义上说,智慧是最高的统治名分,有智慧的人要比其他人更适合进行统治。① 简而言之,达到极致的王制就是"哲人王"的统治。对于柏拉图在《王制》卷二第二章至第五章的这一非凡制度,亚里士多德在此处对"绝对君王"的分析弥补了他对柏拉图这一论断的沉默(Vander Waerdt,页268－273)。② 自然,这是对哲人政治性的因而也是有限的或扭曲的表述,是《政治学》对哲人的唯一表述。

一旦人们看到王制最为极致的特点,实现这一政制的困难也就变得一目了然。③ 只有在原初或野蛮时代,才会有这样一个共同体愿意接受这样一种绝对统治,但只有到后期才能发现一位具有如此杰出德

① 因此,我赞同Vander Waerdt的看法,这位有些神秘的绝对君主所具备的德性"要比普通人所能达到的道德德性更为高贵"(1985,267)。但是,我并不相信所说的德性是"英雄的,甚至神的德性,其相(εἶδος)不同于道德德性和哲学德性"(1985,268,n.25)。亚里士多德的确发现或创造了实践智慧(φρόνησις),将其作为与理论科学截然不同的一个知识领域。这似乎使得文本中所说的辨别(identification)化为泡影。在谈到最佳政制——实践哲学或政治哲学的最高主题时,冷静的亚里士多德也被迫要解决形而上学或神学问题(如《政治学》,1323b21－27,1325b28－32)。也就是说,当有人试图为人的最佳生活方式问题找到一个满意的答复时,理论与实践的差距会让他铩羽而归。实践智慧(φρόνησις)的发明在政治上产生了有益的效果,给予这一关于道德行为的科学一个位置,对道德行为完全是理性的观点提供了支持。

② Vander Waerdt,《王制与亚里士多德最佳政制哲学》,前揭,页268－273。

③ 亚里士多德先列出王制四种主要的类型,在对之进行总结后(《政治学》,1285b20－29),他又让人难以理解地加上了第五种。由一位对"所有人"都享有权威的人以经济(家政)治理的方式来统治,君主能"按照自己的愿望做任何事情"(1287a1,9－10)。第五种是唯一一种没有给出实例的王制,也与严格意义上的斯巴达王制极端对立。亚里士多德迅速将其重点缩小,先是这两种政制,然后只是第五种。他从而阐明接下来要关注的是一个极端的案例。

性的人，因为哲学并不属于人类早期（《政治学》，1252b19 - 26；1285a16 - 18，30 及 1285b4 - 5；1286b20 - 22）。[①] 期望前面这两个条件都得到满足是不切实际的，亚里士多德在这里描述的绝对王制从任何实践的目的来说都是不可能的。依照亚里士多德的观点，这种描述是某种试验，是一种让德性在政治共同体中大行其道的尝试。但事实很快就表明，人与人之间在德性上的差异是如此之大以至于政治共同体（如旨在保障完整自足生活的自由平等者的联合体）无法容忍人类德性的巅峰。政治共同体要么变得类似于一个大家庭，由一位德性卓越者像仁慈的父母那样来领导，要么就要把他放逐。对极端王制的分析与前面对正义的论述密切相关，因为这段论述虽然多少忽视了正义注重社会稳定（乃至被统治者的同意）的层面，但最为认真地对待了正义的另一层面，即承诺给予所有人真正的德性和幸福，包括那些有能力达到德性巅峰的人。

正义和神法

让我总结一下前面的论述，揭示出这对于议题的意义。在任何一个政治共同体中，关于什么是真正的政治的或共同的善，人们的意见截然对立，而且都对自己的观点深信不疑。这些关于什么是好生活的根本的冲突给一派将其观点强加给整个城邦民众的做法设定了限度，因为民众要么被迫屈服于相互矛盾的主张，而这始终存在发生内战的风险（如在未知的基础上弱化其统治主张），要么诉诸武力使人们遵从其主张（如在未知的基础上玷污其统治主张）。此外，如果出现一个人具备了亚里士多德所说的真正的德性巅峰—哲学或沉思—立法者必须要“以城邦整个利益以及全体公民的共同善业为依据”（《政治学》，1283b40 - 42）。因而，甚至“最正确的法律”都不会着眼于人类所能达到的最高点，而只为了照顾所有人的利益或所有公民共同具有的利益

① 还见 Leo Strauss，《城邦与人》，（*The City and Man*，University of Chicago Press，1964），页 37。

(1283b38)。希望人类的律法能够照顾到最高的善,这对法律的期许太高,况且也难以实现。这意味着,即便最好的律法或最佳政制也只能做到实现不完美的公正:每个共同体都被迫确保维持我所说的社会稳定。从这个意义上说,正义的实现妨碍了共同体做到更高意义上的公正,即给予每个人所应得的东西,对他来说善的东西。

任何对神的诉求,从其希望是政治性的意义上来说,都会同样面对一个残酷的事实,大部分人类仍然对善持有相互矛盾的意见,而且拒绝调整或修正各自最为根深蒂固的信念。这一诉求对所有人如没有一个完全明确的标志,就不会享受到单独就知识达成的一致(见《以赛亚书》11:9)。反对者或异端的邪说将造成一个政治问题,要解决这一问题就需要对统治主张不是淡化就是玷污,从而给主张的正义性投下一层阴影。

更为重要的是,如果前述对"绝对王制"分析的要点是正确的,亚里士多德就是在暗示没有任何一个政治共同体能够做到完全正义,因为它们都无法在共同体的范围内给予达到德性巅峰者应得之物。人类最高的善是超政治的。相反,神法作为律法主张,人类幸福在政治的范围内是可能达到的(适当引导或补充),正义问题容许有一个政治性的解决方案。这种对政治的乐观态度具有最有说服力的一个理由,即认为众神不仅是政治性的,而且还是干预性的(providential);也就是说,他们眷顾城邦及其公民,依其行为的义或不义来确定各自的福祉:

> 一点儿没错,无论雅典的人还是那些蛮夷之族都认为,这是天经地义的;而且,无论怎样讲,就是不一样的城邦或者民族不也都需要借助神明的力量得到启示才能明白自己应该做什么,不应该做什么吗?再者说,显而易见,我们都知道,他们有可能善待我们,也有可能伤害我们,那么,我们为什么不去借助祈求神明,以避开不好的东西,去追求好的东西呢?我引以为自豪的是,那些无所不知、无所不能的神明总会慷慨地惠顾到我的朋友。因为,神明总是在关注着我,所以,无论白天还是黑夜,无论我想方设法

> 去到哪里,也无论我准备做什么事情,我都无法躲避他们的视线。但是,正因为他们总是在事前就已经知道事情的结果,他们总会给我一些启示,有些是发出声音的,有些是在梦里或借鸟儿告诉我一些征兆,告诉我该做什么,不该做什么。假如我听到了他们的警告,那么,我就没有理由再犹豫了;我早前也曾经有过忤逆,所以,我也受到过惩罚。(色诺芬,《会饮》,4.47-48,沈默译文,华夏版,2005)

那么,律法的核心就是信仰掌有生杀予夺之权的众神。这些神完全知晓“有些虔敬的人常处于痛苦与不幸之中,而有些邪恶的人却活得安逸自在”(迈蒙尼德,《迷途指津》,卷三第十六章)。他们知道“私人事务和公共事务中都有厄运和恶人,而幸运却降临到这些恶人头上……有些人干了许多骇人听闻的不敬神的事,他们却通过这种手段由马夫走卒变为达官显贵”(柏拉图,《王制》,899e-900a)。众神显然关注着人类事务,不过,他们要在今生或死后纠正德性与奖赏之间的不一致。简而言之,能够赏罚的众神确保正义者最终享福而不正义者遭受苦难。这不仅是对政治正义的倾慕,而且还是众神通过使正义明显有益于人来支持这一倾慕的一种理解。而亚里士多德关于上帝之城的理性科学可能会对这种倾慕加以反驳。我们因而可以断定,无论赏罚的手段此时此地对我们来说如何令人困惑(如毁灭基于律法建立的政治秩序),凡是真诚地热爱法律的人都不会否认众神将以自己的方式给予正义者以善。即使毁灭最终也是为了取得最好的效果。通过诉诸宙斯的神秘性来为律法辩护会冒亵渎的风险。人这样做可能会对律法乃至天意(*divine providence*)的善产生怀疑。

需要求助于天意,这暗示正义或道德德性本身是政治生活一个无法自足的目标,因为其自身无法一直为正义者或有德性的人提供幸福。重要的是,我们要看到亚里士多德远没有否认律法暗含的这一观点,而是表示赞同:

> 有人假定它比荣誉更加是政治的生活的目的。然而甚至德

> 性这样一个目的也不完善。因为一个有德性的人…可能会遭受和承担最为悲苦的不幸。没有人会把这样一个有德性的人说成是幸福的。(《尼各马可伦理学》,1095b30 - 1096a2)

我们把这个问题说得更为明了:相信天意就要解决这一道德德性上的难题,由于亚里士多德也在这一困难面前退却,他为什么把沉思而不是虔诚作为这一信仰的必要补充?

首先,通过求助于能赏罚的神来解决正义的善问题印证了亚里士多德的那一句格言,“所有人的每一种行为,在他们自己看来,其本意总是在求取某一善果”(《政治学》,1252a2 - 3;《政治学》,1324a33 - 35;《尼各马可伦理学》,1129b5 - 6,1155b23 - 26,1159a10 - 12,1166a14 - 18)。献身于公共的善,愿意为之而牺牲自己,这不仅高贵、有吸引力,也逃不过掌管万物的众神的眼睛。这就使得这种牺牲更加有魅力,因为它维系着我们幸福的前提:

> 一个人所献的不应当低于自己的能力。因为任何人如果这样做,那就是很明显地不尊重神明了。凡是尽力尊重神的人都要高兴振奋起来,等待神最大的祝福,除了等待那最能帮助我们的神,我们还能等待什么别的人赐予我们更大的祝福呢?除了讨神的喜悦,再也没有别的办法了。(色诺芬,《回忆苏格拉底》,4.3.17,吴永泉译文,商务版,1984 年)

人类无法追求看似对他们善的事物,与对天意的信仰同时存在的是一种哲学观点,前者又对后者加以确认和强调。这种哲学观点认为,我们认为善的东西是我们的主要目的或目标。在这里,亚里士多德与神法是一致的。

我们在此就像是到了十字路口,因为大部分(更不要说全部)正义都要取决于我们如何理解自己眼中善的方式。亚里士多德自己的观点很难理解,但有助于勾勒他在《尼各马可伦理学》中提出但又暗中反驳的一个哲学立场。根据这一立场,不仅最高的善,还有人类,最终都

不对其看待善的方式负责。因此,基于道德称赞或责怪另一个人是非理性的。亚里士多德对这一论点做了如下论述:

> 可能有人会说:"我们都追求对我们显得善的东西,但是它们对我们显得善这件事却不在我们的能力之内。而每个人的善观念又是由他的品质决定的。所以如果一个人在某种意义上对他的品质负有责任,他也在某种意义上要自己对其善的观念负有责任。如果一个人对自己的善观念不负有责任,就没有人对他所作的恶负有责任:每个人就都是出于对其目的的无知而做事情的,并且认为这样做就将获得他的最大的善,他追求其目的的行为也就不是出于选择的行为。所以一个人似乎需要天生具有一种视觉,使他能形成正确的判断和选择真正善的事物。一个生来就具有善品质的人也就是在作这种判断上有自然禀赋的人。因为,这种禀赋是最好、最高尚[高贵]的馈赠,它不是我们能够从别人那里获得或学会的,而是像生来就具有那样始终具有的东西。具有了这样的禀赋也就是具有了完善而高尚[高贵]的本性。"(《尼各马可伦理学》,1114a31 - b12)

根据这一观点,道德责任取决于我们对自己品质(ἕξις,"性格"、"固定的灵魂状态")负责的方式。而且,品质(ἕξεις)

> 产生于一个人相应的活动。所以,我们应当重视实现活动的性质,因为我们是怎样的就取决于我们的实现活动的性质。从小养成这样的习惯还是那样的习惯决不是小事。正相反,它非常重要,或宁可说,它最重要。(《尼各马可伦理学》,1103b21 - 25)

我们出生的家庭环境以及所受教养对为人处世以及责任的影响远不如当时更有决断性的法律。因此,依照这一论点,很难看到我们如何对我们的品质(ἕξις)及我们看待善的方式负责(1179b31 - 32)。但这难道不是因为我们寻求通过理性和教导来对拒绝我们的环境进

行补救?“逻各斯与教育也似乎不是对所有人都同样有效。学习者必须先通过习惯培养灵魂,使之有高尚[高贵]的爱与恨,正如土地需要先耕耘再播种。”(1179b23 - 26)。我们似乎陷入了一种困境,我们只有得到好的教养才有可能接受能够补救教养缺陷的教育。如果有人的确寻求教育并对他们的行为进行相应的调整——这可以说是抓住鞋带把自己提起来,除了一个好的天性,还有什么能引导他们这样做或能够使他们从中受益呢?不过,“本性使然的东西显然非人力所及,是由神赋予那些真正幸运的人的”(1179b21 - 22)。根据这一观点,天性与培养的结合会始终决定我们的品质(ἕξις),乃至善的显现方式。

对于善的决定性特点,这一理解将对信仰能赏罚的神乃至遵守神法产生重要的影响。因为关注人类事务的众神都通过惩恶扬善让人们意识到他们的关注。个人,甚至是那些试图通过自我牺牲来维护他人的善的人,他们的善都因而得到最大可能的保障。而且,依据这一论述,善表面上的决定因素总是能够追溯到某些外在的缘由(天性、教养或者二者兼有),严格地讲,我们并不对自己所做的善恶选择负责。但是,这意味着基于道德而对那些不得不追求善的人进行惩处是错误的,因为他们是被迫认知到善的。假定众神惩罚那些被迫行善的人,这会使他们承受明显的不正义,因而也就否认众神乃至律法的根本特点(见修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》,5.105.1 - 3)。可以说,神并不能做什么事情。期望神会按其答应的甚至祈求者要求的条件来进行干预,这是不理智的。简言之,神法假定责任的合理性,但又忽视否认这种合理性的哲学立场,同时确证这一立场,因为律法承诺保障守法者的善。因此,律法自相矛盾,看起来,它原则上是保障任何愿意倾听者的善。

在对责任进行分析的结尾,亚里士多德似乎明确反对这一论述的主要前提(《尼各马可伦理学》,3.5):

> 一种被一个人视为目的的东西是否并非由自然赋予,而是部分地取决于他自己?或者,是否目的是自然赋予,德性却出于意愿——因为好人做事情都是出于意愿……所以,如所说过的,如

果德性是出于意愿的(因为,我们自己是我们的品质的部分的原因,而正是由于我们具有某种品质,我们才会确定这样那样的目的),恶就也是出于意愿的。(1114b16-24)

有人可能会说,亚里士多德自己更为温和的立场是所述观点与律法假设间的一种中庸。因为,他虽然拒绝质疑个人的责任问题,但在分析政制时向这个方向迈出了一步。我们看到,在亚里士多德看来,每个政制都认为自己基于真正相关的政治统治权利,因而也承载和教育了真正的德性。换句话说,任何政制都想使其统治正当化,都认为自己能做到这一点。因此,不同的政制可能追溯到关于什么是真正的善的不同观点(见《政治学》4.3开篇,1289b27-1290a13,1328a40-b2)。所有人都关心(他们求助的东西)最高的事物,都追求(他们求助的东西)善。正如亚里士多德在《政治学》伊始所讲,"一切社会团体的建立,其目的总是为了完成某些善业,所有人类的每一种行为,在他们自己看来,其本意总是在求取某一善果"(1252a1-4,强调为笔者所加;见《尼各马可伦理学》,1094a1-3)。

这首先意味着,由于所有政制都关心他们认为善的东西,我们就不能说他们心照不宣或主动地建立一个恶的政制,或者说他们自愿为自己或其他政制注入恶。结果,亚里士多德在《政治学》卷三第七至八章所做的区分过于简单,因为它没有看到所有政制都努力从共同善的角度使自己的统治正当化。而亚里士多德进行区分的依据是,不正义的政制只照顾统治者的利益,而不是整个城邦的利益,或者说为了追求统治者自己的善而忽视正义。在十三章,亚里士多德主张,人们把"偏离"错误地理解为分配特权的正当基础。不过,他们非常关注正义。因此,亚里士多德得出结论,"所有人在政治上各自有所要求,虽在某一方面的意义上可说是合乎正义,却谁都不是绝对全面地合乎正义"(1283a30-31,强调为笔者所加)——也就是说,民主政制与混合政制(polity)、寡头政制与贵族政制、僭主政制与君主政制某种程度上讲都是正义的,但又不是绝对正义的(见1279b11-15)。在《尼各马可伦理学》中,亚里士多德对政制区分做了更为详细的论述,把善放在

政制的首位:“立法者通过塑造公民的习惯而使他们变好。**这是所有立法者心中的目标**。如果一个立法者做不到这一点,他也就实现不了他的目标。好政体同坏政体的区别也就在于能否做到这点”(1103b2-6;强调为笔者所加)。因此,认为有缺陷的政制是愚蠢的、盲目的、错误的,要比认为它是不公正的恶的更为合理。要求报应或惩罚——呼吁神惩罚他们——在政治上可能是有益的,但严格地讲却是不理智的(比较柏拉图《法义》,860d,873e-874a)。

亚里士多德的《政治学》从思考正义逐渐转向分析对人类而言什么是善。这一转变的开端是“倾听”政治争论,认真对待政制的自我理解,其高潮是否认在政制中能够实现完美的正义。那么,正义及其要求,并不像人类天性和健康那样以位置为傲。随着善变得更加重要,理论德性也得到提升,因为我们最终会发现最大的任务是追求那些能使具备者拥有幸福的德性,因此也就不需要外部支持或奖赏。这是就《尼各马可伦理学》对理论德性而不是实践德性的描述(见1178a23-1178b5)。无论完全拥有理论德性的人如何少见,无论这种德性给其他人的快乐如何短暂与偶然(见亚里士多德,《形而上学》,1072b25),人类幸福的巅峰(在亚里士多德看来)都存在于哲学活动。因此,亚里士多德的政治学似乎为了幸福而否认需要能赏罚的神的支持。可以说,众神对此没有什么好做的。

我们对幸福有着刻骨铭心的向往,这种向往首先最自然地表现为希望有一个由完美律法管理的“最佳政制”(如从政治的角度讲)。认真地思考这些渴望,我们逐步会发现,在亚里士多德看来,真正满足这些渴望的是超越政治(transpolitical)的活动。我们可能真真正正地相信这样一种可能性,即精神是人类在这个世界上的家园,寻找或思索精神原则上对幸福来说是自足的。结果是,我们不必对现有的世界提出更多的要求。我们可以换一种说法,亚里士多德认为,人类依照本性最适合于敬神。他有时说“统治世界的”神是我们爱的对象,神最终似乎也与沉思活动分不开(《欧台谟伦理学》,1249b13-25;《尼各马可伦理学》,1178b21-22;《政治学》,1323b23-26;1325b28-30)。

结 语

我描述了亚里士多德对神法的批评及其相应的为政治学的可能性所做的辩护。首先,也是最重要的,我借此将亚里士多德所面对的难题恢复为一个真正的问题。我只希望就政治事务的前现代思想提供一个临时启发性轮廓,除此以外别无奢求。这种政治思想确认人的理性足以引导政治生活,而有人则对此表示反对并求诸于超理性法令或专门知识(*special knowledge*)。关于神法,亚里士多德的分析似乎有些疑虑。前述几句话就是为了表明亚里士多德疑虑的性质。如有人仍不满意,我只好求助于亚里士多德在中世纪的伟大学生迈蒙尼德的权威了:

> 你可能会问:怀疑能否定一个意见并证明其反面是真理吗?当然不能。不过亚里士多德的追随者迫使我们不得不这样做。亚历山大曾经解释说,如果有一个无法证明的问题,那么就应把两种相反的意见作为假说。这两种意见都值得怀疑。在这种情况下,我们应该相信其中较少可疑的那种意见。他还指出,亚里士多德就神所表现的意见就属于这种不可证明的东西。亚里士多德的追随者无不认为,和别人关于神的论证相比,亚里士多德的意见是最不易引起怀疑的,所以是应该接受的。(《迷途指津》,2.22,傅有德译,山东大学版,2004年)

由于这一分析同样适用于自由主义现在再次开始面对的类似挑战,在充分了解亚里士多德思想前就想跨过亚里士多德与我们之间的差距还为时过早。我所处的水平仍是要面对眼前的难题,而不是寻找一个解决方案。我认为,思索处于亚里士多德政治学核心位置的这一问题会让我们清楚了解为获得自由所付出的高昂代价,从而有助于我们个人或私人充分利用所享受到的非凡自由。为了镇压困扰古代"小型共和国"的政治骚乱(《联邦党人文集》,篇9),现代自由国家认为,

妥当的做法是,首先为了避免无可争辩的至恶(暴死)而保障维持公共生活的条件,同时把关于至善的诸多争议打入私人领域。但是,关于至善,主要的争议是围绕着神、宇宙的形成以及人在这一宇宙中的位置。最终,只有通过将"信仰与灵魂分开",自由主义才能保证它所追求的稳定和自由。事实证明,"攻击一种信仰"最好的方式就是"通过恩惠,通过生活上的便利,通过获致好运的希望;不是通过提醒人们,而是要使人们忘却;不是要去激发人们,而是要使人们对此漠不关心"。在最后的分析中,即便是灵魂不朽的问题也归于"漠不关心"之列,"人类生来就需要保养自己,自谋衣食,并做社会的一切工作"(孟德斯鸠,《论法的精神》,25.12;还见24.11,19-22,张雁深译文,商务版,1959)。

这种对于宗教事务公共的可敬的漠视最终使自由共和国的公民有可能甚至必然相信杰弗逊的看法:"我的邻居说有二十位神或没有神对我没有什么损害。这既没有偷我的钱包,也没有打断我的腿"。[①]因此,关于亚里士多德最佳政制学的反思有助于抵制自由主义所造成的这种漠然,从而认真思考神,认真思考"维系着宇宙万物的事物"(《政治学》,1326a32-33)。在任何一个非自由主义的时代或国度,这种思考对人类而言都是最重要的。而且,一旦对这种缺陷产生警惕,就没有确凿的理由说人不能重新挑起对世界两种不同解释间的争论,也就是说,尝试在个人的基础上保障自由。亚里士多德政治学核心似乎对这种自由做出了承诺,而且在他看来,同样只有个人才能获得这种自由。

恢复亚里士多德理性主义或古典理性主义的确可能并不会给现

---

① 托马斯·杰弗逊,《杰弗逊文集》(*Writings*),1984,由 Merrill D. Peterson 编辑,New York:Library of America,页285。

思考一下杰弗逊关于宾西法尼亚和纽约没有现成宗教的言论:"宗教应得到大力的支持;实际上,形形色色的宗教都很好;所有的宗教都足以维护和平和秩序……他们已经做了一件令人高兴的发明,对宗教争端保持沉默,对其不予理睬"(1984,27)。

代共和主义带来什么直接的益处。[①] 实际上，对于在公众不信仰神的情况下基于纯粹理性的原则创建一个社会的尝试，亚里士多德本可以把它看作是非理性的，他自己在这方面的期望也是极其克制的(《政治学》，1328b11－13；1329a27－34；1330a11－13；1331a24－30 及 b4－6，17－18；1336b16－17)。[②] 还有，这与自由民主并非毫无关系，如果其中一些成员能理解并利用亚里士多德的一些有力论述，如支持庄重正派、负责任的自我管理和政治克制。亚里士多德的这些论述既不是基于党派私利，也不是基于"意识形态"，而是立足于哲学。现代自由理性主义是使人类理性完美的一种尝试。无论哲学与自由理性主义如何不同，与多种多样的非理性主义相比，哲学在精神上与之更接近，也是其更好的朋友。美国的建国原则就承载着自由理性主义，而五花八门的非理性主义则想要取代，从某种程度上说也已经取代了这些原则。

科学或古今理性主义的自我理解注定会被看做一个空洞的姿态或没有根基的意志行为，除非它能认真对待科学或理性主义的可能性问题。这首先就意味着对抗神的主张。本文已经揭示了这些主张并使之复活(尽管是在一个与我们的时代完全不同的背景下)，概要介绍了迎合这些主张的一些尝试，从而鼓励人们对振兴当下的理性进行必要的反思。因为，理性，在亚里士多德看来，与人身上的神性最为接近(《尼各马可伦理学》，1177b26－78a8，1178b20－28)。

① 见 Thomas Pangle，《民主的贵族化：后现代面临的挑战》，(*The Ennobling of Democracy: The Challenge of the Postmodern Age*，1992，Baltimore and London：Johns Hopkins Press)，页 105 至 159。

② 从下面三个方面讲，亚里士多德对政治共同体进行了启蒙：他试图：(1)让对神的关注从属于(绝不是消除对神的关注)严格意义上的政治职位(《政治学》，1299a17－19，1322b18－22，1328b11－13)；(2)使得城邦是一个自然实体而不是神实体的观点貌似有理，这是卷一的主旨；(3)将政治生活宣称的目标从行为(特别是战争)提高到正确意义上的休息或闲暇。亚里士多德政治启蒙的性质要予以严格的限定，他相应地也认可把神作为政治关注的一个必要对象，这都缘于他的一种疑虑，即我们是否可能普遍地都不需要有求于世界，不需要信仰满足这些需要的非凡方式。

亚里士多德对最佳生活的含混解释

泰西托雷(Aristide Tessitore)
李世祥　译

[编者按]亚里士多德的读者有两类,一类倾向于过积极的政治生活,另一类有潜力成为哲人。通过探求亚里士多德对于这两类读者的关注,本文分析了《尼各马可伦理学》道德德性与理智德性关系中的问题。从卷一至卷五,亚里士多德把道德德性本身作为目标;而最后在卷十,他又高扬理智德性。作者认为,正是对于《尼各马可伦理学》两类读者的关注使得学识渊博的亚里士多德出现如此明显的不一致。

人们似乎有理由期望,经过全面学习伦理学,不管会有什么样的疑问,都能明了什么是人最好的生活方式。但是,恰恰在迄今为止关于伦理学最有影响力的书里,这一期望仍成问题。尽管亚里士多德《尼各马可伦理学》在西方传统中的地位无与伦比,不过谈到什么是最佳的生活,人们对此书有关教诲的含义仍有很大的争论。问题并不是亚里士多德未能阐明这一关键问题,而是他似乎给出了两个不同的甚至相互矛盾的答复。

关于亚里士多德在《伦理学》中有关最佳生活的教诲,学界有两大

解释路向，我们可对之加以区分。[①] 一些人认为亚里士多德的观点连贯一致，[②]另一些则发现存在两种不同的教诲。[③] 我不想把这一争论中所有的细微差别都列出来，但通过总结双方的立场把问题的轮廓勾勒出来还是可能的。一方是阿克瑞尔（J. L. Ackrill）和库珀（John Cooper），另一方是哈迪（W. F. R. Hardie）和克拉克（Stephen Clark）。[④]

阿克瑞尔认为，亚里士多德在卷一就幸福（εὐδαιμονία）进行了"全面的"教诲。幸福的主要成分是那些只为自身利益进行的活动。亚里士多德得出结论，幸福是一种符合最好或最全面的美德的活动，阿克瑞尔看到，这一结论的论证并不要求或表明我们将这一活动限于智慧

---

① 未加修饰语的《伦理学》是指《尼各马可伦理学》。编码引用源自牛津编的《尼各马可伦理学》，另有说明除外。

② Stephen Clark，《亚里士多德的人：关于亚里士多德人类学的沉思》（*Aristotle's Man: Speculations Upon Aristotelian Anthropology*, Oxford: Clarendon Press, 1975）；W. F. R. Hardie，《亚里士多德伦理学中最终的善》（*The Final Good in Aristotle's Ethics*），见 *Philosophy* 40（1965）：页 277 - 95；《亚里士多德的伦理理论》（*Aristotle's Ethical Theory*, Oxford: Calrendon Press, 1968），页 12 - 27；《亚里士多德论人最佳的生活》（*Aristotle on the Best Life for a Man*），见 Philiosophy 54（1979）：页 35 - 50；David Keyt，《亚里士多德的知性主义》（*Intellectualism in Aristotle*），见 Anton 和 Preus 编《古希腊哲学文选》II（*Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany: State Univerity of New York Press, 1984，页 364 - 87）；Richard Kraut，《亚里士多德论人类的善》（*Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, 1989）；Carnes Lord，《亚里士多德政治思想中的教育和文化》（*Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca: Cornell University Press, 1982）；Amelie Oksenberg Rorty，《沉思在亚里士多德〈尼各马可伦理学〉中的地位》（*The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics*, *Rorty ed. Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980）：页 377 - 94。

③ J. L. Ackrill，《亚里士多德论幸福》（*Aristotle on Eudaimonia*），见 *Essays on Aristotle's Ethics*，页 15 - 33；John Cooper，《亚里士多德作品中的理智与善》（*Reason and Human Good in Aritotle*, *Cambridge*, MA: Harvard University Press, 1975；rpt. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1986）；Thomas Nagel，《亚里士多德论幸福》（*Aristotle on Eudaimonia*），见 *Phronesis* 17（1972）：页 252 - 59；Martha Nussbuam，《善的脆弱性》（*The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, 1986），页 373 - 77；Georges Rodier，《希腊哲学中的伦理学》（*études de Philosophie Grecque*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1957）；Kathleen Wilkes，《亚里士多德〈伦理学〉中善良的人与人的善良》（*The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics*, Mind 87（1978）:553 - 71）。

④ 分为两大解释路向，并不是指支持同一路线的人相互间就具体的问题甚至某个普遍性的结论都持相同的意见。

($\sigma o\varphi i\alpha$)的沉思美德。阿克瑞尔解释说亚里士多德提到的最好最全面的美德是指"整体的美德,全部美德的集合"。①

在《伦理学》的最后一卷,这种解释面临的困难非常明显。亚里士多德在这卷里认为,构成最好最完善美德的不是践行几项道德德性;而是心智($\nu o\tilde{\upsilon}\varsigma$)活动(1178a5-8)。阿克瑞尔说,尽管亚里士多德将沉思置于实践生活之上,但他在卷十的论断并不是说,一个行为有增进沉思的倾向才称得上美德。这样一个论断甚至会为最"邪恶的"活动提供正当理由,只要它能推动哲学生活(同上,页30-32)。问题在于,什么使道德高尚的行为成为美德,亚里士多德没有做出其他的解释。通过诉诸善人不变的性格或可行的判断,亚里士多德似乎假定:心智活动是最好的美德,这一点不证自明。但是,这一论断并未提供一种原则性的方法,把贯穿《伦理学》前半部分道德德性的内在价值与卷十有关沉思的描述结合起来。卷十把沉思描述为"无法比较但更有价值的活动"(同上,页31-32)。正如阿克瑞尔所说,根本问题在于,亚里士多德对人性的理解缺乏起码的明晰。亚里士多德未能提出一个连贯的人性观点,这说明他有关人类最佳生活的教诲难免是"断裂的"(broken-backed),"甚至就其原则都无法做出明确的说明"(同上,页33)。

库珀也在亚里士多德关于最佳生活的教诲中发现了这种张力,并使之更为突出。② 为支持其对亚里士多德《论灵魂》(*De Anima*)这一"成熟作品"的解释,库珀认为,亚里士多德在卷十中接受了一种"知

---

① 阿克瑞尔,《亚里士多德论幸福》。这并不排除同样的行为会同时有助于实现其他目标。因此,虽然像亚里士多德反复所说的那样,好行为是为自身的利益而实施的,阿克瑞尔解释说,这等于是声称,从幸福是由那些本身即目的行为组成的意义上讲,好的行为是为了幸福的利益。见页19和页28-30。

② 这一论点见于《亚里士多德作品中的理智与善》。库珀对这一问题的分析很有影响,也很有启发性,尽管他后来在William Starr和Richard Taylor编的《道德哲学》(*Moral Philosophy*, Milwaukee: Marquette University Press, 1989)中的《沉思与幸福:再思考》(*Contemplation and Happiness: A Reconsideration*)中对其立场进行了修正。库珀的修正冲淡了亚里士多德在卷十中对理论生活论证的锋芒,从而使这些论述与亚里士多德先前对道德美德的解释相一致。

性论者理想”,“在这一理想中,最高的理智力量与其他力量分离,以一种模糊的方式构成了它们自己的灵魂”。[①] 亚里士多德把幸福完全确定为卷十中的沉思,以至于排除了对家庭、社会或政治生活的关注,除非它们为理论活动的生活提供了条件。[②] 库珀的结论是,亚里士多德在卷十中对幸福深思熟虑的看法并不是建立在前面几卷对道德德性分析的基础之上,实际上与这些分析并不一致。

另一方面,哈迪和克拉克都认为,亚里士多德在整个《尼各马可伦理学》中就最佳生活提供了一种完全一致的教诲。哈迪认为,最好把亚里士多德在卷一中的论述比作艺术家最终决定创作艺术作品前所进行的初步素描。亚里士多德在卷一中对幸福是“无所不包”还是“排他性的”“犹豫不决”,这并不是因为他感到困惑。鉴于卷一是一个“素描”或“概要”(περιγραφή),这完全合理。[③] 亚里士多德在卷十中把智慧作为幸福的主导性成分,而在卷一中却认为幸福包含多种成分,阿克瑞尔看到了这种差异。哈迪却强调卷一是尝试性的,从而把这些差异调和在一起。

关于亚里士多德在卷十中对理论生活的提升,哈迪提出,亚里士多德给予沉思生活的重要程度“并没有绝对到丝毫不能进行比较和让步”(同上,页46)。尽管亚里士多德在好的生活中使沉思居于“极为重要的”位置,但他也为家庭、朋友和公民的积极生活保留了位置。亚里士多德称,践行道德德性产生次一级的幸福(卷十,章八),哈迪借此来确认他的观点(同上,页22-23)。哈迪得出结论说,《尼各马可伦理学》教导智者培养多种多样的善,同时把最高的优先权给了最让人能感到满足的理论或科学活动。

---

① 库珀,《亚里士多德作品中的理智与善》,页176。

② 同上,页151,167。抛开卷十和《论灵魂》的论述不讲,库珀不愿意承认亚里士多德明确反驳说更具常识意义的“混合生活”理想是错误的,这种理想认为人“既是理智动物,又是社会动物,两者界于伯仲之间”。前揭,页177至178。库珀认为,亚里士多德在卷十中接受“知性论者理想”暗示着明显的不一致,而亚里士多德的勉强则源于这种不一致。《沉思与幸福:再思考》,页30。

③ 哈迪,《亚里士多德论人的最佳生活》,前揭,页35和页42。

克拉克认为,说幸福"无所不包"与幸福"有主导性成分"存在一种差异看似有道理,实则不然。① 他说,幸福既涉及对人类渴求的各种善进行适当的排序,还涉及对一个最重要的单一目的的追寻,这两者并不矛盾。关于亚里士多德有关"组织结构"(architectonism)的教诲,克拉克对其存在的明显含混做了解释;例如,人类追求的善存在一个等级次第,这是幸福的特点,也滋养了人类。虽然好的生活容纳了许多不同的活动,这并不妨碍其中的一种占据核心地位。理智(νοῦς)的沉思活动构成了幸福的根本,但"幸福(εὐδαιμονία)也是活着的人的全部生活",这就有必要践行那些使社会和市民生活成为可能的道德德性(同上,页 156 - 160)。克拉克得出的结论有些神神秘秘:"市民的善与理论的善在这里汇合,两者都服务于人身上的神性"(同上,页 xi,页 160)。尽管哈迪发现这一原则难以接受,但他愿意承认克拉克"的模糊是审慎的,但这要比系统的原则更接近于亚里士多德难忘但又简要的评论"。②

一、替代方案

尽管这场争论中的两大主要解释看似不可协调,但它们都指向亚里士多德道德教诲中一种经过深思熟虑并且最终是连贯的紧张关系。要推进这一议题,就有必要阐明和论述所有学者都赞同的一个共同前提,即最好从非常特定的意义上把《伦理学》理解为一种哲学展示——《伦理学》旨在向哲人展现对最佳生活方式的系统解释。我并不想从整体上分析《伦理学》在哲学上的完整性,只想讨论有关其主要读者的支配性假设。我的论点是,亚里士多德的书并不主要是面向"哲人",而是针对在古典文学中称为"贤人"(καλόι καγαθόι)的更好的一类人。尽管这两个词——哲人和贤人——众所周知,但亚里士多德则在非常精确的意义上使用它们。

① 克拉克,《亚里士多德的人:关于亚里士多德人类学的沉思》,前揭,页 145 - 163。

② 哈迪,《亚里士多德论人的最佳生活》,页 50。

与“贤人”的现代意义(男人俱乐部里古板乏味的常客)相反,在亚里士多德的措辞里,这个词代表卓越。[1] 贤人的生活方式意味着社会政治地位和美德水准。贤人具有公民一词最丰满最美好的含义。贤人承载着城邦的最高目标,以高贵者的眼光行事,既拥有美德又践行美德。贤人通常被视为正派的人,因自身而受到称赞。贤人属于一定的社会政治阶层,因为他的生活方式要求经济上要富足,还要有别人辅佐,以便践行他性格中的那些美德。

哲人的字面定义就是爱智慧的人。在亚里士多德的用法里,哲学还指一种生活方式,一种旨在发现或“感悟”(θεωρία)真理的生活方式。与贤人不同,哲人并不属于任何特定的社会阶层,他的生活方式也不限定于德性杰出。实际上,正如《苏格拉底审判》所揭示的那样,两种生活方式有着激烈的冲突。贤人生活在社会的、政治的和道德的传统之中,而哲人的生活特点则是为了发现真理而对所有传统的信仰和观念进行彻底的质疑,哪怕是那些令人称颂的信仰和观念。

在这些初步分析的基础上,我们就有可能做进一步的澄清,即亚里士多德政治作品的一般特点与《伦理学》的特点截然不同。与亚里士多德较为直白的哲学作品如《形而上学》或《论灵魂》不同,《伦理学》针对的是贤人。此外,《伦理学》同时针对的是两种不同的贤人:不是也绝不会成为哲人的贤人以及那些潜在的哲人。[2] 要证明这一观点,我要做的并不是浮在表面臆测《伦理学》的原初表述、谋篇布局和

---

① 见《欧台谟伦理学》,1248b8 - 1249a18;比较 G. E. M. Ste. De Croix,《伯罗奔尼撒战争的起源》(*The Origins of the Peloponnesian War*,London:Duckworth,1972),页 371 - 376;利奥·施特劳斯,《自然权利和历史》(*Natural Right and History*,University of Chicago Press,1953),页 142 - 143,及《城邦与人》(*The City and Man*,University of Chicago Press,1964;重印,Midway,1977),页 21,25 - 28;J. O. Urmson,《亚里士多德的伦理学》(*Aristotle's Ethis*,Oxford:Basil Blackwell,1988),页 3。

② 这种方式遵循了由施特劳斯开创、由亨利·雅法在《托马斯主义和亚里士多德学说》(*Thomism and Aristotelianism*,Westport:Greenwood Press,1952)中弘扬的解释路线。本文的突出特点有两个方面,一是对亚里士多德关于《伦理学》针对的对象的论述进行主题性解释;二是在此基础上调和一个尚无法解决的争论,即关于亚里士多德就德性卓越和智力杰出关系所做教诲的分歧。

承转过渡,而是分析现有文本提供的更为坚实的根基。

二、亚里士多德的两类读者

在亚里士多德的思绪中,有几个片断着重突出了伦理研究与众不同的特点(见 1094b1 - 1095a13 及 1103b26 - 1104a11)。伦理研究的目的不是知识(*γνῶσις*)而是行为(*πρᾶξις*)(1095a4 - 6)。亚里士多德后来解释说,伦理研究与其他研究不同,不是为了获得理论知识(*θεωρία*),而是为了变得好(*ἀγαθός*)(1103b26 - 30)。亚里士多德明确让《伦理学》服务于实践而不是理论。

鉴于《伦理学》服务于实践的目的,亚里士多德要求《伦理学》的学生要具备一定的素质就完全可以理解了。伦理研究对年轻人来说问题很多,因为他们缺少经验,而经验恰恰是伦理研究的题材和来源(1095a2 - 6);而且,只要年轻人容易情绪波动,他们就是伦理学的坏学生,即便他们有能力理解亚里士多德提出的各种原则和定义。由于《伦理学》的目的是让其读者过上更好的生活,那些任由情感(*πάθος*)支配行为的人就无法从其单纯的理论知识中获得真正的教益。①

亚里士多德进一步表示,他将假定人们共同的(*κοινόν*)意见是要按照正确的理性去做事(*κατά τον ὀρθόν λόγον πράττειν*),并将在后面(【译按】卷六第十三章)讨论(1103b31 - 32)。应该注意的是,这种意见只在那些有良好教养的人中间才是"共同的"。尽管亚里士多德承诺要在后面对这一表述的确切含义进行解释,但他在开始时又说他的研究是针对那些已经对正派(decency)有某种不确定的标准的人(比较 1095b2 - 8;1103b23 - 25)。与《王制》中的苏格拉底不同,亚里士多德并不想为正义的善或道德德性辩护,而是假定他的读者已经接受了有关善的"传统"标准。在这一视野内,亚里士多德的研究澄清并在某种程度上修改了某些法则——他假定其读者业已接受这些有关正

① 正如这一论断所表明的那样,亚里士多德对年轻的伦理学学生的批评并不必然是指生理上年轻,而是指不成熟(1095a6 - 11)。

派的法则。

亚里士多德解释说，伦理学的学生不应期望在处理人类行为、正义、高贵这样一些题材时会像数学一样精确(1094b19 - 27)。鉴于这种研究的题材不会十分确切，哲学式的精确就要求亚里士多德挑战正确的理性(ὀρθός λόγος)所设定的引导性或至少是开端性的前提。亚里士多德的伦理学研究反映出某种高贵的不精确，而这正是那些(高贵但未必就是哲人)学生的特点。

这些论点可以做如下总结。《伦理学》的主要读者对变得善好的欲望要比获取理论知识的欲望更为强烈。因此，那些从高贵教养中获益的人，那些对生活有切身体验达成一定成熟度的人，能够从亚里士多德的书中获得最大的教益，也是《伦理学》主要的，但未必是排他性的听众。

鉴于亚里士多德让道德服从政治(1094a26 - b11)，有必要对《伦理学》读者的这一特点做出进一步的限定。亚里士多德写道，考虑到保证个人的善是有价值的，让民众和城邦具备善可能是更加高贵和神圣的事情(1094a26 - b11)。亚里士多德后来解释说，这是每位正派的立法者的希望和目标；也就是说，立法者通过妥善搭建起的法律来让公民习惯于美德，使他们获得善好(1103b3 - 6)。立法者的目标和亚里士多德研究的目标在这一重要方面是重叠的。从这个角度来看，亚里士多德强调学生学习伦理学需要的经验似乎特别指的是政治经验(比较 1095a2 - 4)。亚里士多德研究指向的不仅是那些希望获得善好的个人，还可能尤其是指具备一定政治经验的个人，即立法者，或至少是潜在的立法者。

这一论述并不排除亚里士多德心中《伦理学》的读者包含哲人，特别是潜在的哲人。我的观点是，亚里士多德为伦理研究设定的特殊条件表明，他心里有一个更广泛的读者群。即便符合读《伦理学》的这些条件，亚里士多德开始其研究的方式也可能会要求贤人读者调动起他们最为敏锐的神经。

可以用以下方式来表述《伦理学》颇成问题的目的。亚里士多德想要指导那些更倾向于积极参与政治(而非沉醉于哲学思考)的人，以

及对思考的愉悦持怀疑态度的人,同时却又让他最有天分的学生了解哲学生活那种纯粹而又令人感到完全满足的特点。我希望阐明的是,尽管亚里士多德关于最佳生活的教诲有着明显的不一致,但对两类读者——非哲人和潜在哲人——给予更大的关注,则揭示出一种隐含的一致性。

三、定位点:卷一及其后

虽然我们一直对卷一的论述进行仔细的哲学研究,但我建议先不要对文本进行过分精细的学究式的阅读。有人认为,亚里士多德在他研究的这一卷赞成把幸福看作要么"无所不包",要么是"排他性的"。我认为这种观点是错误的。相反,卷一的论述将认为幸福无所不包的观点作为美德活动的一个组成部分,而亚里士多德在最后一刻对这一结论进行了修订,称幸福包含在最佳或最完整的美德活动中,不用做必要的解释。[①] 正如阿克瑞尔所指出的那样,读者对亚里士多德论述中的这一曲折手法毫无防备。但对阿克瑞尔来说恰恰相反,目前的文本中没有什么阻碍亚里士多德未加解释的限定成为对某个观点的期望或预示,而亚里士多德出于教学方面的原因则在研究的后段才披露这一观点。虽然阿克瑞尔认为,存在争议的一段(尤其是 1098a16 - 20)是"论述的结论的关键部分,而这段论述则经过了精心安排",但他未能考虑到亚里士多德接下来所说的话,这段话对他前面所讲的一切都做了限定。[②] 亚里士多德认为,我们应该允许论述是一个框架,它提供的只是一个粗略的轮廓,需要在后面加以填充(1098a20 - 22)。亚里士多德对卷一论述之后的简要总结试图表明在其研究开始阶段妥当的精确程度。

---

① 关于这一点,我同意哈迪的看法,他认为"亚里士多德并没有让他的论述得出最后结论;他的方法…是暂时性的;至少,他没有把'思想的力量'分为两种完全不同的可分离开的智力卓越;我们就此并不知道我们是否要说人类卓越是单极的、两极的或多极的",《亚里士多德论最佳生活》。

② 阿克瑞尔,《亚里士多德论幸福》,前揭,页 28。

亚里士多德把幸福或“好运”（εὐδαιμονία）作为所有人类行为指向的善（卷一,1－4）。他的伦理学研究则努力让学生摆脱开贬低幸福的成见,而将他们引向使人类更能得到满足的思想。亚里士多德相应地提出了三种最突出的幸福观点（快乐、荣誉和学习）（卷一,5）。在这一初步思考中,寻求快乐的生活被一种高贵的不屑迅速排除了,把对理论生活的思索也放在了重要的位置上。相反,践行的生活,特别是政治行为被给予更大的思考空间。尽管亚里士多德很快向他的读者提到一个有益的观点,即构成政治行为目标的是德性而不是荣誉,但这一处理强调三种幸福观点都是不完整的,需要做进一步的调查研究。

亚里士多德建议,要对人类幸福的性质了解得更翔实——尽管做不到全部澄清——就要反思人类的“行动”（ἔργον）（卷一,章七）。“行动”是亚里士多德用来描述生命体的词汇之一,其他的还有“目的”（τέλος）和“活力”（ἐνέργεια）,这个词揭示出生命体具体的不可化约的完整性（比较《形而上学》1050a22）。[①] 亚里士多德认为,人类与其他动物不同的一项“活力”或“行动”就是按照理性（λόγος）行事,或者至少不能没有理性（1098a7－8）。此外,最佳的人类活力或行动指的并不是理性的表达,而是一种好的或杰出的理性。因此,人类幸福的核心,人的善由那些涉及理性的活动组成,而这些活动则体现了德性或者数种德性（1098a16－18）。[②]

虽然承认不可预见或不可控制的力量会影响幸福的可能性,如命运、死亡和神,但卷一的论述总体上让读者把注意力放在人类事务范围内的幸福（卷一,八至十二章）。幸福中有赖于个人努力的那部分也是个人德性能力的发展和践行。亚里士多德教导说,这构成了一个核心,没有它,人的幸福就是不可能的。接下来的几卷区分和澄清了具

① 这一模式来自于 Stephen Salkever,《找到中道:亚里士多德政治哲学中的理论与实践》（*Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton University Press, 1990）,页 67－69。

② 这是我与阿克瑞尔分歧之所在,他认为亚里士多德在这里支持幸福无所不包的观点。

体的德性,道德的和智力的,这使人类灵魂变得完美,从这个程度上说构成了人类幸福。

关于卷一的论述,简言之,就是要按亚里士多德所展现的那样保留住论述的大概特点。但论述并不精确,而鉴于亚里士多德伦理学研究秉持的教育初衷,这又是妥当的。亚里士多德暗示,大部分常见的关于幸福的看法都有问题。他让读者认真思考许多人认为想当然的一个问题。亚里士多德没有立即陈述他自己的看法,而是提出两个定位点,虽然不完整但可以使人进行严肃的反思:对人类而言,幸福关涉理性和德性。从反面来讲,如果不能开发一个人理性和德性的能力,这就会排除掉持续快乐的可能性,尽管他也可能会沉醉于财富、出身或地位所带来的好处。

亚里士多德的论述如果推论下去则是强迫性的。我们很难看到不涉及理性或缺少德性的活动如何会给人带来幸福。亚里士多德未能澄清行动(ἔργον)的形而上学或心理学前提,也没有明确阐述幸福(εὐδαιμονία)是美德的组成部分还是一个单独的支配性美德。但不管亚里士多德的不精确造成了什么样的哲学困难,这一论述仍然不仅让正派、有思想的读者领悟,而且还让他们思考理性与德性的关系,及其与幸福的确切关系(bearing)。此外,由于幸福来自于人类灵魂的发展或完美,每一种德性(道德的和理智的)都有助于灵魂的完美,亚里士多德在卷一中对幸福的分析并未得出结论,这使得读者假定,至少开始时假定,《伦理学》后面几卷描述的德性是人类幸福的基本结构。① 关于道德德性与理智德性的确切关系,亚里士多德在卷十得出结论前保持审慎的沉默。这种克制并不是没有重要的教学效果,因为这使亚里士多德能从最能承载道德德性的那些人的角度来阐明道德德性的性质,而我认为这些人是《伦理学》读者的主体。

① 我同意哈迪有关卷一论述未下结论的看法,但也赞同阿克瑞尔的意见,即亚里士多德在这一卷论述的核心在于支持一种关于人类善"无所不包"的观点。与阿克瑞尔不同的是,我将这种理解归为读者,而不把它看作亚里士多德自己的立场。亚里士多德在卷一的论述特点是一种不可化约的含混性;消除这种含混性的企图,无论如何诱人,都必然会使论述的精确程度超过亚里士多德认为适合其研究的度。

通过弄清楚正派读者最敏锐的感悟力，亚里士多德鼓励读者把沉思表述得前所未有地清晰，而不是削弱正派的意见（ἔνδοξα），从而进行更深入的思考（比较 1145b2－7）。这种做法成为亚里士多德分析具体道德德性的一个特点，也突出了这种教育方式中最值得怀念、最著名的原则。亚里士多德的"中庸"原则就是典型的例子。一个更为贴切的例子就是，他反复主张道德德性本身即是目的，其自身的益处就值得人追求。这种方式不仅可能会合贤人读者的心意，对他们有所提升，还会对道德德性本身的现象做一个真实的描述。把道德德性作为通向其他目的的手段或作为形而上学及心理学原则的派生物就会扭曲这一现象，因为道德德性只显现在德性最为深厚的人身上。

这并不是否认亚里士多德的教诲最终源于形而上学和心理学原则。[①] 我想说的是，鉴于先前关于道德探求目标的言论，亚里士多德对占多数的贤人读者的关心使得这种追根溯源不能居于那么突出的位置。其结果就是思考美德和幸福，对于亚里士多德的贤人读者来说，这两者都有可能得到。而基于相同的原因，这些读者中最有哲学天分的人就容易指责亚里士多德的论述"前后不一"。无论这种方式造成的"不一致"有多么明显，重要的是认识到亚里士多德的方式实际上与他所说的研究目标是连贯的；《伦理学》的目标更多地在于帮助读者变得善，而不是完全传授关于人类善的理论知识。

四、问题重重的卷十

亚里士多德推迟思索第三种值得注意的观点——尽管这显然是少数人的意见——即研究或理论构成幸福。只有到了卷十他才回到

① 在《亚里士多德的第一原则》（*Aristotle's First Principles*，Oxford University Press，1988）中，Terence Irwin 认为亚里士多德的道德和政治教诲立足于形而上学和心理学原则。Salkever 在《找到中道》中就亚里士多德对生物学的理解做出了类似的论述。

这一问题,而且是以一种出人意料的方式。[①] 考虑到沉思生活的幸福要更高一筹,《伦理学》最后一卷让读者感到惊讶的是对道德德性的贬低。完整的幸福要在哲人的沉思活动中才能发现;伴随实践道德德性的是次一级的幸福(1178a7-9)。[②]

亚里士多德用六个论据来支持这一结论(1177a19-1177b26):(1)沉思是最高级的(*κράτιστε*)活动,因为它涉及我们身上最卓越的东西;(2)它是人类所能从事的最为连续的活动;(3)沉思包含的快乐既纯粹又持久;(4)它是最为自足的活动;(5)沉思是因其自身而被人们喜爱的活动,它除了所沉思的问题外不产生任何东西;(6)它是等同于德性的闲暇活动。在这六个论据的基础上,亚里士多德得出结论说,依照德性,沉思是最高级的活动,因而完整的人类幸福也由这种活动构成。

亚里士多德明确让所有读者都面对一个真理,而这一真理会令其中的许多读者感到惶恐不安。柏拉图在进行类似的教诲时,苏格拉底的对话者往往会愤怒或加以奚落。与柏拉图不同,亚里士多德有理由期望他对教诲的表述既不会令大多数非哲人的读者拒绝接受,也不会令他们嘲笑。亚里士多德不仅在《伦理学》的前半部分下力气从道德德性的角度澄清道德德性的视野,而且,正如我们所看到的,即便是在对所有读者进行哲学生活优越性的教诲时,他也是在一个更广阔的强调哲学德性与道德德性相似性的背景下进行。

---

① 亚里士多德当然注意到妥善安排论述顺序在教学上的重要性。虽然学界有一个对亚里士多德各卷进行划分重新安排的传统,但近期的学术方法倾向于强调《伦理学》作为整体的统一性。在这方面比较典型的是 Amélie Oksenberg。他写道,"即便这本书是由细线和碎布组成的,这些细线和碎布的组织安排也是一个完美一致的模式"(Essays, p. 3)。关于《伦理学》论述有组织地推进,见亨利·雅法《托马斯主义和亚里士多德学说》,页48-49;和 Robert Faulkner,《自发性、正义和威权:论尼各马可伦理学卷三及卷四》(*Spontaneity, Justice, and Coercion: On Nicomachean Ethics Books III and IV*, J. R. Pennock, J. W. Chapman ed. Coercion, Nomos XIV, Chicago: Aldine/Atherton, 1972, p. 85, n. 6)。

② 接下来的两节是对亚里士多德在卷十修辞技巧更为详细的解释。见 Aristide Tessitore,《让城邦勿伤害哲学,〈尼各马可伦理学〉卷十》(*Making the City Safe for Philosophy, Nicomachean Ethics*, Book X),(American Political Science Review, December 1990),页1251-62。

五、一致的教诲

通过思考亚里士多德在支持沉思生活具有更高的幸福这一论点时所使用的论据，人们就能获得观察这种相似性的最佳视角。至少在某种程度上可以说，所有这六个论据都代表着道德德性。[①]

在研究过程中，亚里士多德将这些论据或其变体应用于道德德性。关于卷十列举的具体论据（1177a19－b26），我们应该考虑到以下事项：（1）亚里士多德认为，正义被视为最佳的（*κράτιστε*）德性（1129b27－28）。（2）在践行道德德性的基础上，友谊有利于持续的活动，而这正是幸福的特点（1170a5－11）。（3）据说纯粹且自由的快乐陪伴着德性和理智（1176b17－21），更具体地说是慷慨的道德德性（1120a26－29）。（4）高贵大度者的特点是自足（1125a11－12）。（5）反复强调高贵的行为本身就可望可即，这是《伦理学》的节制之处（1120a23－25；1122b6－7；1176b6－9）。（6）将正义和适度视为只有闲暇人适合具备的德性（《政治学》，1334a11－34）。

提醒注意这些要点，并不是要质疑亚里士多德有关理论生活优越性论据的可靠性。相反，这是要表明，恰恰是亚里士多德用来证明优越性的这些论据暗示着哲学德性与道德德性有一种相似性。亚里士多德在卷十的论述中认为，哲学生活要比道德生活更快乐，不是因为前者与后者截然不同，而是因为哲学生活更多更完美地提供了正派的人寻求和陶醉的东西。亚里士多德是在更为广阔的背景下最为直白地言说哲学生活的优越性，而这一背景则是由几项关于哲学德性和道德德性的论述组成的。此外，我们应该注意到，虽然说沉思活动给能够追求它的人提供了一种几乎是神一样的快乐，但亚里士多德还坚持认为，践行道德德性会带给人充足的幸福，并且这种幸福适合成分复杂的人性。

---

① Kraut还基于不同的理由认为理论智慧与实践智慧有着近亲关系。见《人类的善》（*Human Good*），页58－62。

正是这种对道德德性和哲学德性相似性的强调,鼓励读者要在《伦理学》中找到一种有关人类最佳生活的一致的教诲。亚里士多德的论述暗示,道德德性和哲学德性,尽管差别很大,但并非互不相容。亚里士多德在卷一的粗略论述到卷十就让位于更为具体的阐释,虽然仍不全面。每个个体的幸福,非哲人和潜在的哲人一样,都依赖于灵魂的全面发展,这种发展将一个人可能具备的理论能力放在第一位,但不是排他性的。从而使读者得出结论说,人应该根据能力和环境给予研究生活最大的重视,同时还要培养更为容易得到的道德德性。

六、两种不一致的教诲

关键是要注意到,虽然亚里士多德没有强调践行卷十道德德性和理智德性的不同点及两者的紧张关系,但他对此也没有否认。① 实际上,关于两种德性之间的紧张关系,亚里士多德在最后一卷的论述中插入了三个引人注目的标记。它们是:(1)生活是否为了快乐,这一问题没有得到答复(1175a18 - 19);(2)对于神的活动来说,道德德性显然是微不足道的(1178b7 - 23);(3)暗示践行最伟大最高贵的道德德性会阻碍实现最高的人类德性(1178b1 - 5)。下面对每一个标记进行简要的分析。

(1) 对道德德性和理智德性紧张关系的初次提醒,出现在亚里士多德在第十卷开始时对快乐的反思。对于亚里士多德关于道德德性对幸福重要性的教诲来说,最为普遍也最容易令人跌跟头的障碍则是有财富有权势者的生活,在他们看来快乐是人类生活的真正目的。② 他们过于刺眼的生活方式腐蚀了对人们有益的信条,即只有在正派者道德严肃的活动中才能找到幸福。与最初在卷一中对寻求快乐生活

① 如果前面第五节勾勒了我对哈迪和克拉克的赞同程度,第六节则表示我对阿克瑞尔和库珀所提问题的欣赏(尽管我针对这些问题提出的是不同的文本证据)。

② 正是这个问题促使《高尔及亚》中的波卢斯(Polus)攻击苏格拉底。波卢斯称,任何人,包括苏格拉底在内,都暗地里羡慕身居高位者(471a1 - d2;473b12 - e5;比较《王制》,359b - 360d)。

的不屑相反，亚里士多德在卷十中对这一生活选择非常认真。他通过呼吁哲人高尚的幸福来对抗僭主们造成的毒害。在思考过程中，亚里士多德提出一个关键的理论问题，快乐的位置和重要性：生活是为了快乐，还是快乐是为了生活(1175a18－19)？这个问题他问而未答。

我们可以回想起，与先前在卷七对快乐的思索不同(这种快乐似乎特别指向哲人，见1152b1－3)，亚里士多德在卷十的反思明显要服务于对年轻人的道德教育(1172a19－25)。亚里士多德解释说，对快乐的最后思索旨在"鼓励"(προτρέπω)那些能够理解道德论述从而过上更好生活的人(1172b4－7)。在这一富有教益的框架内，亚里士多德后来声称，快乐的善依赖于它所实现的活动的善(1176a24－29)。这种观点让快乐低于活动，这样做暗示生活并不是为了快乐。但这一论述明显的前提是要不加批评地接受道德严肃者的标准(1176a15－19)。亚里士多德对于这一问题提供了一个有益的实际解决方案，但他在目前的论述中对于有关快乐的最为纯粹的理论问题并未提出一个哲学上非常充分的答复。亚里士多德决定把理论问题放在一边，这与特定的教学意图是一致的，这一意图贯穿于他在卷十中对快乐的思考。

不过，亚里士多德对这一问题置之不理某种程度上让我们注意到问题本身，他这样做也在提醒最为细心的读者，在卷十道德教益背后有一个研究视野。亚里士多德在《伦理学》最后一卷未能解决这一问题，如果还记得亚里士多德先前显然同意没有什么能阻碍快乐成为最高的善的观点(1153b7－8)，我们就会感到这个问题更加棘手。这一观点暗示生活是为了快乐。我们不能说亚里士多德支持某种快乐论，但可以说卷十关于快乐未做答复的问题加上卷七的论述(11－14)揭示出与道德德性教诲非常不同的观点，而《伦理学》以道德德性的教诲而闻名。

(2)　亚里士多德关于神的倒数第二个论据(1178b7－23)称，对神来说，践行道德德性"琐碎且不值一提"(μικρὰ καὶ ἀνάξια)(1178b17－18)。唯一可能适合神的活动是某种形式的深思。因此，亚里士多德认为，与神性的沉思最为相似的人类活动构成了一个人最高的快

乐。他甚至进而认为,幸福与沉思的范围相当(1178b29),幸福既是伦理研究的起点又是终点。

相反,贤人的幸福有限,不仅因为需要外在的商品来践行道德德性,还因为最为崇高的幸福属于另一种活动。亚里士多德认为,神对于道德德性无所谓,加上他对人类幸福以及神一样的沉思活动的定义,这都指向道德德性与哲学德性存在一种仍未解决的紧张关系,因为它们都关涉幸福的首要问题。如果证明亚里士多德也曾暗示(1178a5-8)是理智而不是其他事件和活动构成了一个人的身份,那种紧张关系就会更加强烈。

(3) 亚里士多德最后对幸福的分析表明,践行最伟大的道德德性和最高的人类卓越是一种直接的紧张关系。他说,追求前者会阻碍后者的实现(1178b1-5)。尽管亚里士多德在当前的背景下没有详细阐述这一问题,但从他前面的论述中可以轻松地分辨出来。最高的道德德性,如壮丽、崇高,都假定有充足的外部商品,这又反过来要求关注使这些美德成为可能和适当的政治经济环境。把这些关注及产生这些关注的变动不居的环境置于首位就会降低沉思生活的适合性和鉴赏性,这种生活投身于思考大自然不变的本质。

而且,尽管与每一种活动相关的快乐都会推动那种活动,但亚里士多德解释说这会进一步阻碍其他活动(1175a29-b24)。鉴于卷十这种进行伦理教育的视野,就不奇怪亚里士多德未能将这一原则适用于道德德性和哲学德性的不同活动。但是我们很难想象,一个人体验过近乎神性的沉思快乐后会发现不了次一级的道德德性快乐。

《伦理学》最后一卷教导哲学生活的高级快乐。尽管论述的大部分在强调道德德性与哲学德性相似性的背景下确立了这一重点,但几句平静的话语则表明两者之间的关系仍存在问题。对于这种持续的紧张关系所默默显现出的重要标记,最为细心的读者有可能察觉到两种关于最佳生活的不同的教诲。

七、连贯的不一致

关于道德德性与理智德性确切的关系，亚里士多德的教诲始终存在矛盾，这在文本中有很好的依据。我曾试图表明亚里士多德研究的含混性（至少部分）由于这样一个事实，即他对这种关系做了两种不同的解释。这一事实本身可以归结为：《伦理学》针对不同读者。

（1） 对于大部分正派、爱思考但不是哲学式的读者来说，亚里士多德用道德德性固有的词汇并以其允许的清楚和精确程度来表述道德德性。尽管亚里士多德认为存在高于道德德性生活的事物，但对于哲学德性与道德德性潜在相似性的强调预计会对《伦理学》的主要读者产生双重影响。

首先，亚里士多德鼓励他的贤人读者要依照自己身上最好的东西来生活，指导他们远离盲目的爱国主义和放肆的僭政，而贴近最能带来快乐的生活。在这个意义上讲，由于正派的人更关注培养自己的精神生活，而不是积聚丰富的“外在商品”（金钱、声望、权力），他们能够经历有点类似于哲人神一样的快乐。从这个角度来看，关于人最好的生活方式，《伦理学》提供了一种连贯的教诲。它要求一个人要培养数项德性，使自己的灵魂完美无缺，同时把首位让于大脑最高贵的能力。

第二种影响涉及哲学在城邦中享受到或未能享受到的尊重。哲学是贤人读者生活中最好的东西，亚里士多德对此富有同情的表述可能会使这样一种生活方式更为自由更受人们尊重。由于哲学挑战一切现有的观念，关心城邦福祉的人难免会怀疑这样一种生活方式。用略微有些不同的话来说，亚里士多德如此进行论述是盘算着让那些自己不是也绝不会成为哲人的人能够接受至少是部分接受哲学的地位和重要性。

（2） 对于那些对理论生活最为心仪的人来说，亚里士多德的分析为对道德德性的严重关注提供了第二个理由，但也是问题更多的理由。《伦理学》敦促人们密切关注道德德性的实践本身并不是目的也不能提供最大的幸福，而是一种实现沉思目的的手段。哲人践行道德

德性不是因为它是人所能做的最好的事情,而是因为生活在正派的人中间,特别是亚里士多德教育的那些人中间,使哲人能够从事真正的哲学沉思活动。[①] 这一论述是把双刃剑。它既为践行道德德性提供了一个严肃的理由,同时又推荐了替代道德德性的活动。

我认为,不能得出这样的结论:亚里士多德有关最佳生活的教诲前后不一。我曾试图阐明的更深层次的一致性反映在亚里士多德拒绝将最佳生活方式的问题简单化。亚里士多德对道德德性的描述忠实于道德德性的现象,因为德性显现于最卓越者的生活。同时,亚里士多德对哲学生活的描述也注意到伴随着彻底追问生活的那个无法避免的矛盾。亚里士多德缓和了哲学德性与道德德性之间的紧张关系,同时又承认这种张力的持续性。并不是亚里士多德前后不一,而是他始终抵制要彻底调和两种高尚的生活方式的冲动,因为二者无法调和。

承认道德德性与理智德性间存在一种长久的张力,这是《伦理学》最有天分的学生过哲学生活的起点。这种张力超越政治,同时又要求人们意识到人类的政治特性无法避免。亚里士多德关于哲学生活教诲的这一面在其政治作品中表现得最为清楚。《伦理学》尽可能向前推进以在"对德性最为雄心勃勃的人可能选择的两种生活方式"(《政治学》,1324a29－32)之间确立一种和谐。不过,亚里士多德拒绝将这种紧张关系从研究中去除,这说明,他认为意识到这种紧张关系是从事哲学活动的一个必要条件。在其有关人最佳生活方式的书中,亚里士多德对这一问题沉默不语,未做任何反驳。这个问题今天仍然让对《伦理学》最为认真的学生头痛不已。

---

① 关于这种所谓的"知识分子论述"粗糙的表述见《道德论》(*Magna Moralia*)。在这本书里,道德德性被减化为一个提供日用必需品的管家,从而使东家可以有自由和闲暇来进行哲学思索(1198b12－20)。比较《欧台谟伦理学》1249b5－25,及Nagel《亚里士多德论幸福》(*Aristotle on Eudaimonia*),页258。作为对比,我们应该注意到,《尼各马可伦理学》认为道德德性低于哲学沉思但绝不是哲学沉思的仆人。尽管后一种观点暗示着道德德性最终丧失了固有的尊严,但《伦理学》的论述显然是坚持让道德德性有一个独立的身份。

亚里士多德论“低俗之人”

亚当斯(Harry Adams)
黄晶　译

既然群氓优先选择家畜的生活，[这也就]展现出其奴性十足。(Aristotle 1961,10956b20)

亚里士多德的实践哲学为人所诟病的一点在于它所染上的某种贵族和精英主义的调子。这种调子源自于他散见各处的论及“庸众”、“低俗阶层”以及“低俗的工匠”的诸多贬抑之语。在本文中，我所探寻的是亚里士多德关于低俗(vulgarity)的论述之突出特征(其核心在于低俗如何“妨害了德性与幸福”)。尽管我关注的核心在于亚里士多德对于低俗的劳工阶层或工匠(banausoi)的论述，但我同时也注意到他关于“低俗的富人”的论断。此外，我还对他的论述进行了批判性审察，认为其具有下述的力度与缺陷：就长处而言，他的陈述包含着许多关于社会的深刻和有价值的洞见，涉及低俗的特点、肇因和影响。这些洞见的部分价值在于其与当下资本主义的道德景观相关，因而我认为，无论资本主义社会受到这样一些低俗影响多大的侵害，它只有通过直面这些影响所导致的德性真空状态才能获得进步。就弊病而言，亚里士多德陈述的问题在于其对“低俗大众”显露出道貌岸然和倨傲不恭的轻蔑态度。恰成对照的是，正如我所论述的那样，亚里士多

德并非是无可指摘的,因为他的论述暗含着对“有德之人”享受这些低俗劳作成果的赞同,却又未能给予低俗之人对城邦善好生活所作出的必要且重要的贡献以恰当的评价。

低俗之人

我们可以从考察亚里士多德“低俗的”(banousos)①这一术语的意蕴开始。我们在使用这一术语时,常常将低俗与粗劣、令人厌恶或暧昧的性之本性的污秽联系在一起。但这样一些联系虽是启发性的却也是误导。对于亚里士多德来说,这一术语意味着三重“commonness”:表示常见与平凡的“common”,表示在社交方面粗鄙庸俗的“common”,以及表示道德上卑劣、不高贵的“common”。在亚里士多德对于这个术语的使用中,他涉及并交叠使用了这三重含义,只是每次使用时往往强调其中一重含义[如 NE1095b20,1107b19——《尼各马可伦理学》(*Nicomachean Ethics*),P1260a40——《政治学》(*Politics*),下文分别以 NE 和 P 表示。以“低俗”一词在彼时代通行的希腊语中的应用为背景,来阐释亚里士多德的“低俗”观念,可参看 Liddell & Scott]。超越这一词语的定义,继续深入开掘,我们如何能断定亚里士多德领会并采纳了这样一种“低俗”观呢?就其内核而言,低俗可以被理解为一系列的伦理缺陷,其核心在于鄙俗与不高贵,也可被理解为种种崇高价值基础的颠倒,这种颠倒源自于生活中与物质资源的错误关联。六个次要的特征构成并揭示出亚里士多德对于这一概念的解释。他将低俗与下面几方面连接起来:(1)就肉体而言,使人耗尽精力并变得愚蠢的身体劳作,限制了人们完善和应用理性的能力(P1258b35 - 8,1277b1 - 6);(2)与之类似,在精神上,超强度的使人疲乏不堪的工作使得人们学习和获得德性的能力大减(P1337b5 - 20);(3)缺乏或滥用闲暇时光,而闲暇时光原本有助于完善个人的公民生活及其道德、理智和精神(P1328b34 - 29a2);(4)缺乏可帮助人

① [译按]此处和后文多处都写作 banousos,疑为错误拼写,应为 banausos。

们获得和促进德性的经济资源,或炫耀和贪婪地滥用这些资源;(5)人们在必要的约束中耗费时间尽力服务于他人,而非在自主选择中为了自身及其城邦而耗费时间与精力(P1278a5 - 21);(6)最后,以基本的、庸常的善与手段来替代高的、终极的善与目的(P1341b10 - 15, NE1095b14 - 96a10)。正如我们将要看到的,亚里士多德之所以认为低贱妨害了德性和真正的幸福,便与这些特征相关。根据这样一种对于贫穷、低俗群体“导致异化的(alienating)”的生活和工作状况的描述,我们便不难理解马克思在自己[尤其是早期的]著作中为何如此强调“异化了的(alienated)劳作”,因为在博士项目期间仔细研读过亚里士多德的马克思一定对这些段落相当熟悉(参 Marx,尤其是 pp. 77 - 87,也参 McCarthy)。

对于亚里士多德而言,低俗的工匠(*banousos technites*)正是上述特征的典型符号和化身。更准确地说,我们可以将两种 banousos 加以区别,前者代指一种特定的行业或工人阶层(作为职业),后者代指某种恶德或行为特性。尽管亚里士多德在这两层意义上使用 banousos 这一术语,但本文中大多数时候我却将这两层意义叠加到一起;也就是说,在我看来,劳工阶层虽然并非完全被某种社会特性所标示,但在很大程度上是被其所标示的。并且,正如我们将要看到的,低俗的富人尽管与具有低俗职业的阶层相互排斥,亚里士多德却认为他们仍分有着具有低俗特性之阶层的第 3、4 与第 6 项品质。因为这些工匠有着“强健的背脊与衰弱的精神”(在长时间地使用其肌肉而非头脑之后);因为他们有如此少的时间用于闲暇(或者,假如他们的确有空闲,则用于庸俗的消遣,而不是用于自我完善);因为他们终日忙于满足他人的需求,而非学习如何积极地行使公民权与公共机构之功用;因为“他们关注的仅仅是活着,而不是活得好”[①](P1257b41。固然,亚里士多德在这个地方所谈的并非工匠,而是投身商业的富有市民阶层。但正如渐渐得以明确的那样,“关注的仅仅是活着”也许

① [译按]中译依据作者所用的英译本,同时参考了《尼各马可伦理学》,廖申白译,商务印书馆,2003 年;《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆,1997 年。下同。

会被当作所有低俗之人共有的特性,无论其从事什么职业);并且由于他们(错误地)将闲暇、钱财或快乐视为人生的主要目标,所以,按照亚里士多德的推论,这些俗人在实践上对德性与幸福是无能的(P1264b16-23,1337b3-20)。我们可以推测(因为亚里士多德并未明确告诉我们这一点),他们在这样一些事情上的无能并非出于其天性,而是由于后天的教养,即,应当归咎于使得他们变愚蠢的家庭环境与工作条件。当亚里士多德宣称天生的奴隶生来便不具备完满之德性,也不具备幸福、自由与公民权所必需的理性之时,他将低俗的工匠置于这些天生的卑贱奴隶与具有完全公民权的自由人之间的暧昧不清的位置上(P1254b16-55a4,1260b1,P1277a36-b1. Meikle将这些古希腊的低俗工匠置于与比邻的奴隶、农民、小贩和商人等阶层以及更富有的市民阶层的关系之中,对其社会经济状况作了详细考察)。

既然这些低俗的工匠被置于暧昧不清的位置上,这便显露出"亚里士多德德性理论之德性"潜在的严重问题。亚里士多德坚持认为,这些工匠跟奴隶一样缺乏德性,至少不具有超越其奴仆职责的真正的、完满的德性;他宣称"他们的身体和心灵(已)被降格而不适于德性的实践和活动"(P1337b11)。当亚里士多德断言他们的身体和心灵已被降格而不适于德性之时,他暗示出,这些工匠与真正天生的奴隶不同,他们之所以缺乏德性并不是由于在本性上天生就无法获得德性(P1260b1-2)。因此,低俗的工匠毕竟拥有着德性所需的天性和能力,仅仅缺乏恰当的手段来培养德性,那便是适当的抚养、训练和教育与充足的闲暇时光。当人之内在天性不成为阻碍之时,亚里士多德便将此类的外在手段与善之匮乏看作是阻碍人们获取德性之物。亚里士多德似乎认为工匠阶层(连同农民、雇佣劳力和小贩)理所当然会缺乏这些手段和善。然而,作为一个敏锐的经验主义思想家,他也许意识到了事情并不必然如此。他也许已经看到这样一种可能性——这样的工匠在得到适当的家庭训练、充分的教育、足够的闲暇时光等等之后,将成为有德之人——而在现时代,这样的设想其实已经成为现实。因此,假如这些为城邦和城邦之善作出了必要的和有价值的贡献

的工匠能够获得德性而只不过缺乏必要的手段,那么,我们必须追问,亚里士多德的预设——这些工匠一定是这般低俗和无德性的——是否正确?反过来,我们还必须追问下述的重要问题:亚里士多德所言的城邦之德性和善必须建立在无德的、低俗的因子(elements)之上吗?假如城邦的工匠都是低俗的,但事实上却又能够把握德性,那么,继续从他们贬低自身的劳作(根据亚里士多德的说法,正是这种劳作使得他们处于低俗之中)中获利,而不是帮助他们达至德性,这样做的正当性何在?允许和要求这些(有能力获得德性的)工匠继续其(抑制德性的)工作唯一的正当性难道不正是纯粹的私利?假若果真如此,那么为了城邦整体的善而被迫作出牺牲的不就是这些工匠(或至少是他们的德性)么?因此,(用康德的术语来说)难道不正是他们仅仅被当成了手段(means)?

如果亚里士多德要保持理论上的一致,那么要想使这些工匠变为有德之人就需要将其从奴隶制中解放出来,或至少从本质上使人庸俗化的劳作中解放出来;在别处他还坚持说,政治家与立法者有责任促进公民之德性。即便这些工匠不是具有完全公民权的人,至少在雅典不是完全的公民,政治家与立法者仍对其德性负有责任。他们介于奴隶和公民之间的地位实际上取决于他们置身于何种特定的政体之中。关于这一点可参看 Morrison 的著述,他宣称亚里士多德的公民概念获得了更大的一致,因为其区分了一系列不同程度的公民权。推断起来,只有那些对于城邦之善作出了重要贡献(执掌审议与司法机构,捐赠其资产等等)的具有完全公民权的人,才享有城邦所赋予的作为回报的重要的诸善(荣誉、教育、闲暇等等)。然而,宣称这些工匠对于城邦的贡献相对而言是不重要的,并且宣称他们不配享有作为报偿的与之相当的诸善(诸如公民身份、教育和闲暇——以及它们意味着的对于德性的促进),这难道是正当的?当然不是。亚里士多德也许会回答:在低俗的工匠贡献于城邦的基本的物质之善与公民贡献于城邦的更高贵的善之间存在着差异;而当具有完全公民权的人得到工匠所未能获得的公民权、荣誉、教育等利益之时,正是这一差异使之变得正当。但这一回答并不合理,因为这些工匠原本能够获得德性,并且因

此不应当承受其卑贱的命运(他们不像真正的"天生的奴隶",按照亚里士多德的看法,天生的奴隶该有那样的命运,因其天性便缺乏理性和德性[P1334a1])。此外,这些工匠对城邦所作的贡献虽然也许并非绝对高贵,却因此而是同样必需和重要的。"低俗的工匠从事于那些对于一座城邦来说不可或缺的制造,这些制品中有些为必需品,而有的则用于奢侈或精致的生活"(P1291a1 - 3)。"好公民"所享有的诸善都建立在低俗工匠的劳动之上,建立在他们的血、汗和泪之上。因此,像亚里士多德(他其实是一个侨居雅典的外邦人)这样的城邦中"有德的"公民一方面由于这些工匠的低俗而贬低他们,另一方面却始终享受着他们"低俗"劳作的成果并且事实上以之为前提,这种做法就不像是有理、正当或有德性的。或者,假如任何一个"有德之人"自身必须忍受类似的粗劣生活和工作条件,他们大概已经以类似的特征终老,而这些工匠却被贬低和批评为低俗之人,这难道不是错误的么?这样的贬斥难道不是简化为了指责低俗之人未能开发资源或未能抓住机会,而实际上这资源和机会对他们而言都遥不可及?当这些低俗的因子并未获得他们的应得之物时,如果预设这样的"高贵德性"应当建立在"卑下的低俗"之上,那么在这样的预设中似乎存在着某种根本的不公正——假如并非一种剥削的话。尽管存在着这种种可能性,现在我们还是来更加切近地审察这些低俗苦力实际的劳作与闲暇(或闲暇的匮乏)。

低俗之人及其工作与闲暇

亚里士多德论证说:

> 因为我们所考察的是最佳政体,这一政体应该是使得一个城邦成为最幸福之地的政体——而幸福不能脱离德性而存在,正如我们前面曾经说明的——这就显然可以推论出,一个处于最优良状态的城邦,其治下的人们是绝对正义的(而非在一个给定的前提下),公民不应该过低俗工匠或小贩那样的生活。因为这样的

> 生活是不高贵的，并且有损于德性。那些即将成为公民之人不应当参与农耕，因为对于培养德性和参加政治活动来说，闲暇都是必需的……任何工作、手工制作或任何一种学习都应该被看做是低俗的，假如它使得自由人的身体或精神不适于德性之实践与活动。这便是为何劳损身体的手艺与为了报酬而做的工作都被称作是低俗的；因为它们贬低了精神并将其与闲暇割裂开。（P 1328b34－29a2，1337b9－14）

于是他承认，在特定的职业和这些职业所给予的闲暇之多少与类型之间存在着一种关联。低俗的工匠、小贩和农民之职业，与士兵、富有商人等的职业一样，恰好都需要这般长的工作时间、这样强的体力以及这般的细心，以至于他们为闲暇留下很少的空间或者根本没有留下空间（另参 P7.15 及 NE10.7）。在随后的段落中，亚里士多德说“政治家的事务也使得他们不可能享有闲暇”（1177b13）。这样一来，他似乎陷入一种矛盾之中，因为他也将政客（politician）（作为政治家（statesman）——politikos）标举为实践德性在政坛上的化身，而其德性正需要闲暇。假如这样的一个政客（他被预设为具有如此实践性德性的人）没有闲暇，而闲暇对于德性而言却是必需的，他又怎么可能是有德之人？摆脱这种矛盾似乎仅有两种可行途径：（1）对于亚里士多德而言，便是将这样一种政客（将其描绘为一个繁忙的、琐务繁多的、官僚式的公仆）与他标举为公共德性之代表的政治家加以区别；（2）较之以往，在政客的公共德性与哲人的深层德性间作出更显著的区别，并且推断出政治家无法拥有这后一种德性。

但若要以下述方式进行德性的培养，闲暇便是必不可少的。理智德性（the intellectual virtues）需要花费大量的时间来阅读、学习（也许在一个逍遥学派式的环境中）、研究哲学、安静的沉思默想等。而实践德性（the practical virtues）则需要大量的时间用于参加公共生活和学习如何有技巧地并且勤勤恳恳地完成执政者和公民领袖的职责，以及完成好的、积极的公民的职责，以促进城邦整体的善。

亚里士多德并未假定,仅仅拥有空闲时间便等于合理安排了闲暇时光,或者将会使闲暇时光得到合理的安排。在个体的层面上,他注意到,许多人尤其是这种低俗类型的人,都会耗费他们所拥有的空闲时间去追求平庸的欢愉和消遣,无论这空闲时间多么稀少。也许为了在一整天使人筋疲力尽的劳作之后得到放松,这样一类人不会将自己剩余的空闲时间花在能给予他们理智和道德启迪的事情上面,而只会花在能带给他们身体的放松、满足与娱乐的事情上(NE1150b16-18,P1337b33-41)。在群体的层面上,亚里士多德则注意到人们需要受训以便恰当地应用其闲暇时光。他说,如果没有这样的训练,人们往往会滥用其闲暇时光,因而变得疲软、放纵与傲慢(P1334a10-34)。他宣称立法者负有重要责任来训练和教育人民如何才配得上分有这样一些善以及闲暇之善,并训练他们正确地加以利用(P1334a1-10)。在本文的结论部分会有更多内容涉及更宽广的德性培养之重要性。Irwin清楚地解释了亚里士多德是如何发现教育和明智的立法者与人们恰当处理他们的资产、财富和闲暇等诸善的能力相关联,并且构成其必要条件的。

尽管一个民族也许已经通过对于特殊德性(诸如战场上的威武和勇敢)的训练来获取闲暇时光,他们尚需要其他德性(诸如节制和明智)以维持其闲暇时光。亚里士多德宣称,一个民族越是享有着"幸运、和平、财富和闲暇"等诸善,他们便越是需要增加节制与哲学所需要的诸德性。他以斯巴达为典型来说明这一原则:根据亚里士多德的描述,这些斯巴达人在战争中有足够的德性来求得政治霸权、和平和闲暇时光,但却因为缺乏德性、节制或成熟(也缺少足够正义或足够英明的立法者)而不能保持这些善。"因为在这[些斯巴达人]看来,这些善以及享有这些善胜过享有德性,他们仅仅培养可帮助他们达到这一目的的德性,而忽略了在闲暇中培养出的德性"。(P7.15)亚里士多德认为,就其目的与手段而言,斯巴达人犯了致命的错误,而这是所有低俗之人典型的错误。低俗之人往往将某个琐碎或庸常的目的作为自身的目标,他们所追逐的是错误的终极目的,而非唯一真正的终极目的,即德性与幸福。在斯巴达人的例子

中,他们获得了军事胜利、闲暇和钱财,却没有达到其最终的目的,即德性本身。在讨论斯巴达人及其政制的弱点和不稳定性时(P2.9),亚里士多德说道:

> (斯巴达)法律的整个系统的目标在于培养一种德性,军人的德性,因为这有助于战争的胜利。因此,只要他们处于战争中,他们便是安全的。但是一旦他们取得了胜利,便开始衰落,因为**他们不懂得怎样利用其闲暇**,在军事训练之外,他们从未经受过任何其他训练。另一同样严重的错误在于,尽管他们(确)知人们所争夺的善好的事物由德性而非恶行所赢得,但**他们又(不正确地)预设这些善更胜于德性自身**……因此,斯巴达的立法者所引发的后果走向了获益的反面:他使得其城邦陷于贫穷而私家则越发爱财。(P1271b1 -17,强调为笔者所加)

亚里士多德坚持认为所有这样的“低俗之人”总是选取某些凌驾于德性之上的次要、庸常的目的。他指出,这些人认为自己有正当的理由来放任自身的鄙俗,无论它们是闲暇、钱财、快乐,或仅仅是通达一个凌驾于德性本身之上的首要和终极的目的的手段。例如,亚里士多德注意到,一些低俗的“人将娱乐当作自身的目的。这一目的或许包含某种欢愉(尽管其并非偶尔的欢娱),他们在[以欢愉为目的]的追寻中误将娱乐当作一生的目的,因为偶尔的欢娱与行动(真正的)目的有某种相似之处……人们大概会得出貌似有理的结论,即,因此要通过令人愉悦的消遣来努力追求幸福”(P1339b31 -9. 考虑到我们常常耗费多少能量和资源以求得逃避琐务与消遣,这一场景与今日美国的相似是令人不安的)。现在,我们将考察,亚里士多德是如何将低俗之人看做是与其钱财相连的,而非与他们的闲暇与闲暇时光这样的“庸常的物质资源”相连的。

低俗之人及其钱财

在涉及劳作与闲暇之时,我们发现亚里士多德往往将低俗与更贫穷的劳工阶层相连。因此,我们原以为他在涉及钱财之时也会描画出相同的关联。但他并没有这么做。令人惊讶的是,在谈论钱财之时,他往往将低俗与富人相连(Mayhew 对亚里士多德的财产观,对较富有和较贫穷的阶层与彼时代的财产状况之关联均作出了颇具启发性的分析)。根据其对于低俗的理解,亚里士多德认为某些(当然并非所有)富人或许完全像穷人一样同“低俗”之名相称。事实上,在一些地方,他甚至坚持说“低俗的富人”与相应的“低俗的穷人”相比或许更为低俗,并且对于“其城邦政体的健康”更为有害(P 1267 a 13 - 5, 1297a 11)。例如在其关于大方(philanthropy)之德性(NE4. 2)的讨论中,亚里士多德这样谈论那些以一种夸耀的方式而非合理规划并且有益于城邦的方式来花钱的富人:

> 这种[大方]之人若过度,便成为那种低俗的花费太多的人。为了炫耀,他在毫不重要的场合花费无度——设宴款待其友伴,仿佛他们是来参加婚礼的客人,并且,(假如他恰巧在资助一部喜剧上演)坚持其歌队要着紫色衣装并且摆出相似的做作的舞蹈动作。而在做这一切之时,他并不会被任何高贵的愿望所激励。他所想做的只是展示其财富,因为他以为他会因此而受到崇拜。在应该多花钱的地方,他花得很少,在不该多花钱的地方却花得太多。(Thomson 译)

关于亚里士多德怎样将这些有钱人视为低俗之人,这些评论为我们提供了线索。他们的低俗不仅仅在于他们不能以一种有节制的并且规划得当的方式来花钱,还在于他们颠倒了真正的、高贵的价值和错误的、不高贵的、“庸常的”价值。这些低俗之人赋予他们个人的声望之提高以极高的价值,却赋予社会之善的增进以微小的价值。亚里

士多德通过这一主次颠倒揭示出了钱财潜在的危害，即滋生一种狭隘的、利己的个人主义精神，而非一种无私的集体精神（esprit de corps）（对照 P1263b1 -5）。

亚里士多德对这些低俗富人的僭越进行了详尽的论述：首先并且最重要的是，如上所述，这些低俗之人赋予钱财（及其放纵的权力）以较高的价值，使其凌驾于唯独有德之人才能识得并恰当地维系的德性和有价值的高贵目标之上。低俗的富人由此而近似于上面谈到的斯巴达人，其寡头政体代表着所有的寡头政体，因为这一政体不是"组织他们的法律和教育体系以促进一切善德，而是崇尚低俗的趋向，力图培养更为实用、更易获得近利的种种德性……他们认为［物质的］诸善及享有外物之善要胜于享有德性"（P1333b10，1334b3，楷体为笔者所加）。其次，与第一点相似，这些低俗之人将钱财视为目的，视为善本身，而非通达目的的手段。"大众将（至高的善）看作可见可感之物，如快乐、财富或名誉……对于忙于挣钱的人（或依 Thomson 译作"商人"）而言，他的生活处于某种束缚之中；显然，财富不是我们所寻求的善，因为它仅仅是实用的，即，它只是获取他物的手段"（NE1095a23，1096a6，Ostwald 译）。在这一点上，亚里士多德宣称："那些人将所有这些［善和技术］也变为致富的种种方式，他们相信获取财富便是目的，而一切事务都应该促成这一目的的实现"（P1258a13）。第三，与别的价值相比，这些富有的低俗之人过分强调了钱财的价值，他们夸耀自身而看不起那些不如他们有钱的人。在亚里士多德的叙述中，寡头政制建立在自鸣得意的傲慢之上："寡头政体的产生是由于那些在某一方面与他人不平等［或事实上更为优裕］之人认为自身在一切方面都是［优裕的］：由于在财富方面［优裕］，他们便认为自身绝对地［优裕］"（P1301a31 -3，另参 3.9）。第四，这些低俗之人并不认为财富与对财富的攫取应当有限度。假如他们体察财富的真意，即，认识到它仅仅是获得善好生活的一个手段，他们将会发现亚里士多德把什么称作它的"自然限度"。然而，因为这些低俗之人将其视为目的本身，便也将其视为无限度的。所以，"以这种方式所获得的财富是没有限度的，因为它便以这样一种形式的财富为目的，也就是说，对钱财的占

有。[因此]财富的攫取者无限度地聚敛其钱财"(P1257b24 - 34)。在过度的贪婪(pleonexia)中,这些低俗的富人既不相信也不承认过度与合宜之间存在着清晰的界限,一旦达到这一限度,他们的职业、追求与品性便变得"不自然了"(P1256627 - 57a4)。(这里包含着亚里士多德对于贪欲之谱系的心理学上的描述。)最后,上述原因引发的后果便是这些低俗之人被贪欲所控制。"他们认为德性无论多少——不管其多么微不足道——都是足够的,因而无限度地追逐财富、资产、权力、名誉以及诸如此类的种种事物。"(P1323a36)由于贪婪的不断滋生,低俗之危害开始突破其限度,不仅危及个体之品性,并且影响到整个城邦的品性。尤其是在寡头政体之中,一种恶性循环便由之产生,一方面个人贪欲的蔓延败坏了城邦的政制,反过来,正如亚里士多德所说的那样,这种以攫取为导向的城邦政体又"使得私家越发爱财"。事实上,亚里士多德将这种低俗的贪欲——包括扭曲、腐败、失衡以及不断扩散的不公正——看做是政体不稳定的主要原因(P2.7;5.2)。

我认为亚里士多德对于这些"低俗富人"的描述(这当然也是对其的批判)是非常深刻、有价值的,原因如下:首先,我认为它们可提醒人们注意当前的资本主义所引发的伦理危机,至少是其更为放肆的形式带来的危机。因此,我将他关于寡头政体的许多评论用于资本主义国家。(Lewis 也指出,亚里士多德对于寡头政体的诸多批评完全适用于资本主义,并为当前的市场力量提供了富于预见性的批评。)显然,在寡头政体的古代形式和资本主义的当下形式之间存在着结构上的重大差异。例如,许多西方资本主义社会由于实行了自由主义式的民主制,而被一些与这些古代政体迥异的法则所渗透,并从中汲取活力,这些法则例如,对于宽容、个体自由以及多元文化的追求。在另一层面上,亚里士多德清楚地表明寡头政体是富人统治的形式,而我们现代人却乐于相信自身被"人民"、"法"、"大多数人"等等所统治,或是被别的什么东西所统治,这东西能使我们暂时回避自身在多大程度上被富人所统治的问题。然而,这些区别不应该遮蔽了寡头政体和资本主义之间的一个共同点,即,这两种制度围绕财富的获取和最大化这一目的(telos)所运行的组织。

我必须进一步限定我在何种意义上接受了亚里士多德对于这样的寡头－资本主义(或许更准确的表达是“财阀政制”[plutocracy])的诸形式的批评。我不认为他的种种观点之所以似是而非,乃是由于它们是合理的经济批评,正如它们是合理的伦理批评那样。这一区别很重要。特别是在当下所处的后冷战时期,存在着这样一种趋势,所有对于资本主义的批评都被解释为以种种过时的形式表现出来的经济上的短视,这种短视未能看到资本主义怎样成为了一个更有效率的,甚至更为稳定或更正义的系统。然而,尽管资本主义也许会是一个比其他类型的政治机体更有效率的系统,这并不能自然地推导出它也是一个更偏重伦理的,即更有德性的系统。因此,我认为亚里士多德的断言是正确的:在推崇某一体系的经济德性的同时,也应当承认该体系的伦理(在这里便是“低俗的”)恶德。亚里士多德坚持这些观点和区别。例如,在其关于何者促成一个更加稳定的僭政的讨论中,他相当直接地宣称,一个极其残暴的铁腕政体也许却是“以残酷的方式”有效率的、恰当组织的,并且是自我维护的(P5.11)。他还指责这些政体不是“组织他们的法律和教育体系以促进一切善德,而是崇尚低俗的趋向,力图培养更为实用、更易获得近利的种种德性”(P1333b10。尽管在这一段文字中,Reeve 所理解的“低俗地[vulgarly]”源自于希腊语的 phoptikos[1] 而非 banausos,这一分析仍是恰当的[Goodin 与 Reeve])。

这样一些断言反映在亚里士多德关于政体伦理特性的类似断言中。在此,亚里士多德声称特殊类型的政体将培养出相应的特定类型的公民,并培养出公民诸种德性的荟萃(P3.4－5)。“(例如),在民主政体中能成为公民的人在一个寡头政体中常常被排斥在公民名籍之外。”(P1275a3)民主政体所培养出的公民也许会更多地行使其公民权利或者更易具有政治意识,而寡头政体则会培养出更易具有一种低俗贪欲的公民。“这种统治并非根据卓异(excellence)或德性,而是基于财富和权力,(就如同在)寡头政体(之中那样)。”(NE1161a2;

① [译按]此处原文疑有误。

1173a25 - b5)如前所述,寡头政体和资本主义都按照拥有财富的多少来划分等级,就这点而言,一个寡头政体能被看做是现代资本主义的雏形(尽管二者存在着特定的差异)。假如在寡头政体和资本主义之间存在着相似之处,假如正像亚里士多德所宣称的——寡头政体往往会产生这般低俗的贪婪特性,那么我们难道不能推导出:资本主义的现代形式也培养出了具有相同"低俗特性与贪婪特性"的公民?(假如 x 推出了 z,而 x 又与 y 极为近似,那么 y 难道不会推出 z?)而这对于我们自身——这样一些"资本主义政体"治下的公民——以及我们易受低俗侵害的弱点又有何启示?

低俗之人和他们幸福(的匮乏)

我们已经看到,低俗的工匠由于使之变愚笨的工作,也因为缺乏像闲暇时光那样的恰当的资源而无法成为有德之人(NE1099a32 - b7);我们还看到,低俗的富人由于自身的贪欲与过度杂乱的工作,也由于他们对钱财和闲暇时光的滥用而无法获得德性。无论这些断言多么似是而非,我们是不是都应该接受亚里士多德更深一层的推断呢,那便是,这些低俗之人不幸福,或者他们根本不能幸福(P1264b22)?他们德性的匮乏一定会导致幸福的匮乏?

为了解答这些疑问,让我们试着去设想这个低俗阶层处于其至福之中的情况。既然所谓蓝领工人——这些工匠的现代翻版拥有着一份劳动密集型的却又尚且令人满意的工作、无穷无尽供应的廉价啤酒、一台配备有便携的卫星远程信号接收装置的宽屏电视,而且当今的工人还享有着他的古代前辈所不敢想象的如此多的闲暇时光,难道我们不能将其想象为非常幸福的?情况似乎如此。甚至更容易将低俗的富人设想为幸福之人。既然这些低俗的富人沉浸在香槟与物质财富之中,纵情游览全球,并且不承认自己没有快乐或迷醉,难道我们不能将他们设想为极其幸福的么?(亚里士多德曾说丑陋是对幸福的阻碍,而假如这些当代的富人生得丑陋,他们甚至能雇佣技术最好的整容医师。)我们之中有多少人会由于这样一种生活所包含的纯然的

与本质的不幸而放弃它？但更重要的是，难道不是这些漫画（无可否认它们都是立体的漫画）迫使我们承认低俗之人事实上也完全能够赢得幸福？

对最后一个问题的回答开启了我们对于“幸福”的理解。当然，亚里士多德以这一术语指代之物与我们常常以之表达之物有很大差异，前者也更为特殊。亚里士多德并未对这个术语进行全面分析（正如许多人所做的那样），而是将幸福（eudaimonia，下面我将用“幸福1”来指代它）理解为：一种只有那些有德之人才能获得的终身的经验，这种经验可在拥有生活之诸善时获得，这些善都由一种和谐与完善的理性恰当地持有（参照 NE1.4，5，7－12. Akrill 对这一核心论题的论述颇具启发性，其中包括了他对于一个争论不休的问题的讨论，即亚里士多德是否认为更大的幸福存在于与实践生活对立的理论生活之中。也可参 McDowell，他考察了亚里士多德在什么意义上将 eudaimonia 理解为善好生活的正确与统筹性的目的[telos]，又在什么意义上否定了这一理解）。相反，我们常常在一个更普遍的意义上用幸福（下面我将用“幸福2”来指代我们平常所理解的幸福）来指称这样一种经验，即，快乐超越痛苦所达到的平衡。两种幸福之间的区别应当有助于澄清这样一个事实：庸众的生活是由幸福2而非幸福1所标示的。

这一区别真的如此重要么？假如低俗之人能够享有一种幸福2的生活，甚至获得一种强烈的欢愉，我们能否像亚里士多德那样说：那些低俗之人的生活与有德之人的生活相比，是如此可悲和如此卑下的，并且是如此不幸的（在一个普遍的意义上）？与亚里士多德笔下的有德之人相比，低俗之人从其生活中体验到了更多的、也更为强烈的欢愉，而这是否是无法想象的？而所有这些低俗之人与像撒旦那帕罗（Sardanapallus）[1]那样富有的感观主义者（彼时代的一个休·赫夫纳[2]

① ［译按］Sardanapallus 为古代亚述（Assyria）末代国王，因其放荡糜烂的生活方式而闻名，传说他的墓志铭是：“吃吧，喝吧，玩吧，其余不必记挂”。

② ［译按］休·赫夫纳（Hugh Hefner）为《花花公子》（Playboy）杂志创办人。

之流的帝王)又如何呢——既然他们耗费如此多的时间和钱财来追逐并获取那些享乐主义的欢愉?

> 多数人与最为低俗之人将[幸福]等同于快乐,因此他们满足于一种享乐的生活(Ostwald 译)。因此他们除了追求享乐之外不再欲求更好的事物。(我记得三种主要的生活——刚才所提到的那种生活以及搞政治的人的生活、研究哲学的学生的生活。)既然群氓优先选择家畜的生活,这也就展现出其奴性十足。如果上流人士不同情像撒旦那帕罗那样的追逐感观欲求的怪物,那么他们的观点也不会有人洗耳恭听(Thomson 译)。(NE1.5)

既然亚里士多德的伦理学说指出有德之人会是最幸福的(最幸福1的),并且会体验到最大的全面的欢愉(NE1099a8-30),那么上面的这种可能性(存在非常幸福2的低俗之人的可能性)是否指出了他的论述所存在的问题?我认为,如果我们记得将两种类型的幸福之间加以区分,那么答案就是否定的。(Morris 描述了当代美国生意人的相似情况。)

为了进一步阐明亚里士多德对于这些问题的回答并为之作辩护,我们需要理解他为何宣称幸福1优于这样的欢愉与庸常的幸福2。亚里士多德也许会承认一个低俗之人能比有德之人体验更多的(至少是一种感官的)欢愉,同样他也会承认某个低俗的富人能比有德之人拥有更多的财富。因为,他从根本上将欢愉视为一种较小的,基础的善(如钱财、闲暇、美貌等),而这些基础的善所构成的正是幸福1这样一个更大的善。在他看来,欢愉不能等同于幸福1,而只是构成幸福的一个重要成分,因此,他不会承认低俗之人(无论其多么满足于自身的快乐)能比有德之人体验到更多的幸福。

我们若记住这些区别,现在大概就能看出为何亚里士多德认为有德之人的幸福1要高于低俗之人的幸福2。他为这一优越性断言提供的理由构成了其整个实践哲学的基础。Henry B. Veatch 在一个值得详细引用的段落中记录下了这些原因:

> 亚里士多德《伦理学》的一个有趣特征在于,这位哲人致力于论述人之幸福,这使得幸福不再是一个仅与个体纯然主观的感情相关的问题,而是某种可由客观决定之物。用通俗的语言来说,相关的情形似乎便是这样:一个人大概会认为自身处于极好的健康状态之中,因为他感觉很不错,然而一次医学检查也许却证实他的身体实际上很不健康;因此,一个人或许会认为他自己是相当幸福与满足的,因为他感到很满意并且丝毫不会抱怨或者自我谴责,然而,对于一个客观的观察者来说,这个“幸福的”人显然并不比一个傻子更好,他的整个生活方式不是智慧的,却是[低俗的]愚蠢的、无知的,甚至是低贱与卑鄙的,并且在一个完全客观的意义上是如此悲惨与不幸的。“但是”,你也许会反驳道,“如果一个人感到满足,难道他不是的的确确感到满足么?”对这一疑问的回答是:感到知足、满意或幸福一定得在某物中获得知足、满意或幸福之感,或者对于某物又或由于某物而感到知足、满意或幸福。这一问题于是又变成了:一个特定的个体对于何种事物感到满意?如果使他满足之物低于他作为一个人类可以胜任之物,并且也低于我们所见的他被自然地指向并导往的事物,那么我们当然应该说:让此人满足的事物实际要低于他所应当拥有的,或者说他并不知道什么才对他有益,或者说他的成就感与满足感以及幸福感都被歪曲与败坏了[并变得低俗了]。(Veatch,p. 70)

照理说来,人“有(获得理性)的能力,并且自然地被指向并导往”对于理性的培养,正是理性将其与牛、猪这样的造物区别开来。“理性和思想正是我们天然的目的。因此,为了达到这些目的,生育和习惯的训练应当被组织好”(P1334b)。当然,人类的生活也能被非自然地导向他们与牛和猪所共享的那些次要的、更为基础的目的,并为了这些次要的目的而被组织起来:这些目的便是仅仅满足人身体的欲求,仅仅着意于自身的繁衍或追求纯物质的善,或者仅仅作为他者之手段(这里再次引入康德:而非目的本身)而存在。这些次要的目的,假如

不是与理性之培养这一更高的目的并存,并被导向这一目的,那么它就将沦为一个低俗目的,并最终会使得将其视作自身目的的人变庸俗。假如一个人将闲暇视为自身至高目的(他甚至会由此而获得极大的放松和娱乐),那么他就低俗地拒绝了参与一种理性生活所带来的更为丰厚的酬答。或者,假如某人将钱财视为自身至高目的(他甚至会由此获得了巨大的财富),那么他就低俗地拒绝了其城邦的公民生活所给予的更高贵的酬答。假如一个人将欢愉视为自身至高目的(他甚至会由此变成一个休·赫夫纳,或获得巨大的幸福 2),那么他便低俗地拒绝了真正的幸福 1 所带来的更丰富、更充盈而且更卓越的酬答。

只有有德之人知道应该怎样,并且知道为何要恰当地保持所有次要的善(闲暇、钱财、资产、快乐等等):不是将其作为低俗的偶像来膜拜,而是仅仅作为幸福 1 的一部分和达致幸福 1 的手段。也正是有德之人能体验到幸福 1 真正高远的目的。"对于人类来说,那些虔修其品性与精神、仅仅适度占有外在的善的人常常拥有一种幸福 1 的生活,而那些获得了过量的外在的善但是却缺乏对于品性和精神的修养的人们却不易得到这样的幸福生活。"(P1323a40 - b5)有德之人决不会像低俗之人那样,将这些善视作幸福 1 的对手,因为有德之人将这些善看作是对幸福 1 之更大、更高贵的善的次要、庸常的维系。广为人知的是,穆勒(John Stuart Mill)赞同亚里士多德的这样一些完美主义的宣称:"做一个未获满足的人比做一只得到满足的猪要好;做[一个有德性的]不满足的苏格拉底比做一个[低俗的]满足的傻瓜要好。而且,如果这傻子或这猪持有不同的见解,那是因为他们只知道从自己这一方面来看问题,而不满足之人却懂得问题的两面"(Mill, p. 10)。即使一个有德之人并不比低俗之人更多地拥有某一特定的善(例如一种特定的享乐主义的满足),有德之人也不会因此而烦扰,因为他知道自己所体验到的整体的善超过了任何仅仅执着于某些善的低俗之人所能体验的。总之,亚里士多德认为有德之人的幸福 1(eudaimonia)将以两种方式超越低俗之人的幸福 2(欢愉):(1)在许多情况下,有德之人将比低俗之人享有更宽广的、更多的善,低俗之人却往

往执着于某些特定的善而不顾其他诸善;(2)在所有情况下,有德之人将比低俗之人享有更加高贵或卓越之善,而低俗之人则执着于更为基础和庸常的善。

结论:对当代(有德)社会的启发

让我们将本文至此所考察到的三个论题作一个总结。首先,我们已经看到,低俗的劳工主要是由于上述条件而不能获得德性,而这里所谓低俗的劳工并不仅仅指工匠,也指那些在使人变愚笨的工作与生活条件下劳作的人们。我质疑亚里士多德的做法,他一边煞有介事地对这些人进行道德裁决,一边又享受着他们艰苦劳作的成果;换句话说,他洋洋自得地预设:他自身所拥有的德性需要建立在这些工匠的低俗(或“低俗的劳作”)之上。在这一语境中,我们发现下述问题浮现出来:如果公民之德性的一个必要条件便是存在一个低俗的劳工阶层(公民能获益于他们的辛劳),那么任何一个从中获益的人以一种轻蔑或道德上居高临下的态度来对待这些“低俗之人”,难道不是在道德上成问题的么?或许出于一种互惠或公平竞争的意图,任何一个从中获益的人都有责任使得这样的劳工得到机会和资源来获取德性——这样一种说法难道不是似是而非的吗?(参看 Miller 及 Goodin,他们认为这样的义务并不存在。)最后一个问题需要一个限定。亚里士多德断言:当工人们所能获得的闲暇时光不足以追求德性时,他们便无法获得德性。但必须注意到,足够的闲暇不是一个充分条件,而是一个必要条件。尽管亚里士多德所言的低俗工匠(banausoi)没有足够的时间用于追求德性和自我完善,而如今许多“低俗的”工人却享有着空前充沛的闲暇和空闲时间。因此,尽管闲暇的匮乏或许有助于解释古代工人德性的匮乏,它自身却丝毫不能解释当下劳工阶层德性的匮乏。为了给当前的资本主义制度下这样一种德性的匮乏提供解释,我们需要向别处寻觅。我在下文便给出了一种可能的解释。

其次,我们已经看到,低俗的富人并未获得德性,而原因至少部分是由于他们带有夸耀和贪婪性质的对于物质资源的滥用,也由于不恰

当地使用了物质资源。在此,我认为亚里士多德的观点对于他所置身的社会特定的“低俗寡头政体之”特征、对于我们的资本主义社会相似的特征,均提供了洞见。在此同样需要作一个限定。我们不能轻易地假定仅仅是财富的诱惑或一种贪婪的文化本身便可以解释现今有钱人的低俗与相应的德性之匮乏。也就是说,尽管当今物质主义的文化也许会使得富有的个体更加崇尚物质,我们仍需追问:什么使得我们的文化变成了今天的样子?假如当今富有阶层中许多人有着寡头制的斯巴达治下的那些“低俗富人”的品性和特征,那么究竟什么应对此负责?我们也许也要问:要将低俗的富人引向那些不仅在社会阶层上而且在品性上均可称贵族的人们的德性,哪些特性是必需的?在此,我暂不对上述疑问作答。

第三,我们发现这两类低俗之人,即低俗贫穷的劳工阶层以及低俗的富人,都由于德性的匮乏而不能获得幸福1。亚里士多德说过,“幸福1的城邦是那至善的、并且举动高贵的城邦。[而]对于单独的个体和城邦的整体来说,最好的生活都是那种德性之生活,是充分地配以成就善行所必需的资源的生活”(P1323b31,41)。但在此,我们再次面对着同样的基础性的问题:什么造成了这些人德性的匮乏(考虑到这不只是由于其不正确地使用了闲暇时光与物质资源)?那么反过来,究竟什么才是“成就善行所必需的资源”——因此也是真正的幸福1(考虑到这些资源并不仅仅存在于充足的闲暇时光和物质资源之中)?

比如,当欧文·克里斯托(Irving Kristol)[①]谈及现代资本主义社会时,就曾试图解答这些疑问。在《为资本主义再举杯》(*Two Cheers for Capitalism*)一书中,他声称在封建社会中,政治事务本质上便是为适应高雅文化、一种贵族式的生活水平和少数精英分子的德性水平而建构起来的,大众却被置于文化上枯竭与低俗化的境地之中。克里斯托宣

---

① [译按]美国思想家 Irving Kristol 被称为“新保守主义之父”,他于1985年创办了《国家利益》(*National Interest*)季刊,该杂志迅速成为新保守主义者的阵地,Kristol 著有 *Two Cheers for Capitalism*, *On the Democratic Idea in America*(《论美国的民主观念》)等,并主编 *The Crisis in Economic Theory*(《现代经济理论危机》,有台湾远流张瑞猛译本)等书。

称(他引用了托克维尔(Tocqueville)[1]的文字):

> "与之相反,在民主政体中品性的力量很小,然而习俗和法律却是温和与仁慈的。诸如崇高的英雄主义或至高、至纯而且最光辉的性情这样的德性很少,人之习惯变得规律……天才变得稀有,信息则不断扩散。在所有的艺术品之中,很少达到完善之境,而更多地追求丰富性。"……总之,一种可亲的庸俗是中产阶级社会所固有的。(Kristol,p. 258)

那么,为何这种"庸俗(philistinism)"如此深植于资本主义社会之中?因为,按照克里斯托的看法,一种伦理体系(即新教伦理)曾经如此强盛,以至于不仅渗透了私人的品性规范,而且渗入了法律与政府的公共体系,但如今这种伦理体系已逐步被效率体系(克里斯托所说的达尔文主义与技术统治论的伦理)所取代,它既不适于私人领域也不适于官方领域,并且也不在这两个领域中发挥鼓舞人心的作用,而仅仅在面对市场时灵验。克里斯托重复了韦伯关于这场变革的叙述,在这场变革之中资本主义精神取代了新教伦理,而德性却失落了,也就是说,堕落特性的集合(个人主义、贪欲、"无条件地追求利润最大化"与追求消费的贪欲)渐渐遮蔽了种种有德之特性的集合(诸如虔敬、友善以及追求成果的勤奋)。针对这一本质堕落的过程,克里斯托倡导再次利用道德教育的许多传统资源。他希望这些资源能重振公民之德性。在这一点上,克里斯托与亚里士多德两人的论述颇为吻合,因为他们均将德性之培养而非物质条件之供应,视为对于幸福与"善好的生活"来说不可缺少之物。

虽然对于克里斯托之论述有很多可以赞同的地方,但这却并非故事的终结。因为,关于如何解释"存在于我们之中的低俗",我们还需

---

① [译按]托克维尔(Tocqueville)(1805－1859),法国著名历史学家、自由主义思想家,著有《论美国的民主》(*De La Democratie en Amerique*,中译有商务印书馆1988年董果良译本)、《旧制度与大革命》(*L'Ancien Regime et la Revolution*,商务印书馆1992年冯棠译本)等。

考虑到存在于一个特别自由主义的社会中的不同动因，以此来反对纯粹的新教资本主义社会：

(1)　在早期新教资本主义社会，文化被一种更为同质的善好的生活观念所渗透。与此同时，青年德性的培养相对而言更为明晰也更为同质。因此，对诸种德性之寻求和对恶行之避除也更为一致，并且更为一致地被家长、教师、立法者以及彼时代的长者所倡导。正如许多人曾记述的，这种道德方面更大的一致既有积极的一面，又有消极的一面(可参照 Bellah 等，以及 Douglas 与 Tipton)。积极的方面在于，道德期待与那种文化的教化都更加简化：假如一个个体想要成为善与幸福之人，那么按理他需遵从上帝之律法、人间的法律和祈祷并研习经文。这种一致与简单使得那个时代的青年在成长过程中无需面对许多当代的青年人所经受的深层的道德观之暧昧或道德真空。无论那时的青年人必须忍受何种别样的纷争，他们却不必忍受两种典型的现代纷争，即，社会失范(被相互冲突的诸多价值与规范搞得晕头转向的经验)与虚无主义(坚信不存在真正的规范、真理和价值)。(参 Merton，p. 162. 亦参 Goodman，他把早先的道德环境与当下的道德环境作比，并且强调了它们对于青年人的强制性的，使其丧失道德规范的效用。)虽然如此，新教资本主义还是带有同样显著与有害的消极特性，即极度的不宽容、宗派主义与强制性的权威主义等。

(2)　恰成对比的是，当下的自由主义式的资本主义社会为青年德性的培养提供了一个非常不同的道德环境。就积极的方面而言，自由主义治下的国家主要在学习如何变得宽容。事实上，自由主义国家不仅夸耀于自身对于多样性的宽容，而且还特别夸耀于自身的中立性，即它严格主张不帮助或者支援任何一种德性观念或任何对善的包容性的看法，使其凌驾于他种观念之上。于是，自由主义政体已经摆脱了许多前自由主义政权所特有的种种宗派主义、权威主义、压制性的偏见与排他主义。然而，这种公共的中立性有其自身的缺陷(对于这样的缺陷的重要分析，参 Goodin 及 Reeve，也参 Sher)，它意味着逃避生活中的种种道德问题。就消极的方面而言，正如前面所表明的那样，许多青年人被置于一种道德的真空状态之中，在这种道德真空中，

即使无需应对某种形式的社会失范与虚无主义，至少也不得不应对缺乏明确与始终一致的道德指导的环境，并应对完全缺乏道德激励的环境。并且，所有那些成长过程中未能从其家庭和私人生活中获得强大的道德指导的孩子也从未从公共空间中得到过更易企及的帮助。这与前自由主义社会的青年恰成对比，那时的公共空间更加鼓励他们追求德性，即便他们之中的一些人不能从私人空间中得到这样的鼓励。因此，假如低俗恰恰植根并生长于道德真空即一个缺乏德性之培养的环境之中，那么自由主义式的资本主义似乎决定了所有成长时在其私人空间中缺乏强大的道德指导的孩子会承受低俗之命运。假如私人空间和公共空间都缺乏对孩子的劝导，使得她发现德性的魅力，她又怎会认为低俗是缺乏吸引力的？

这些不同的动因对于我们的讨论有何启示？它们暗示出，假如亚里士多德和克里斯托所言不虚，那么即便个体的家庭未能提供充足的德性，只要这样的德性在公共空间中受到普遍的拥护，获得德性与幸福1而避除低俗（除去特定的物质前提，诸如不会使人变愚笨的工作以及充足的闲暇时光等）便要依靠德性的培养。假如情况真的如此，我们似乎面临着三种可能的选择。就社会而言，我们的第一个选择便是回到新教资本主义的模式，即，社会的目标不仅是使物质的善达到一个特定的水平，同时还要通过公共与私人空间再次的合一，使道德的（作为精神的）善达到一个特定水平，这样一来，青年人即便未能在家庭中获得充分的训练，至少还能从（特别“基督教化的”）讲德性的公共文化那里获得道德教化。但是这一倒退的选择显然是不可取的，因为代价过大，会导致被压制的多样性、失去的种种自由、极权主义、种种新形式的政治迫害（witch hunts）。我们第二个选择是维持我们现行的自由主义式资本主义模式，即，将一切德性之培养都交给私人空间去完成，并且公共空间只为“道德中立”的行为而存在。如果我们认为自身的文化并不过分低俗，如果我们认为自身文化的所有年轻成员或者足够多的年轻成员能真正获得德性的培养，如果我们认为没有比“德性－中立的国家”更好的选择，那么或许应当维持当前所用的模式。然而，难道没有更好的选择，没有更可取的也更切实可行的第三

种选择么？或许有吧。

第三种选择是，我们的公共机构比有中立传统的自由主义政体更激进地在我们中间维系德性甚至宣扬德性。那么这一模式又如何得到发展而不至于堕入第一种模式呢？那便是牢记一个重要的区别：说国家面对包容性的善之观念应该保持中立（我认为国家应当如此），并不是说，国家面对特殊的善或德性应该保持中立（我认为它不应当如此）。以诚实、仁慈或勤劳诸德性为例。认为既然国家面对包容性的学说时应当保持中立，那么国家决不应当宣扬这些德性，这将是可笑的推断。事实上，这样的一些德性对于任何运作得宜的国家而言，对于任何健康的包容性的善之观念，对于任何得体的生活方式而言，都是不可缺少的。一个包容性的学说又如何名副其实呢，假若它或排斥或拥护对立的价值，诸如欺诈、残酷与懒惰这样一些"德性"？难道这样一个学说配得到同等的尊重？或许，它作为一种本质上陈腐的学说，甚至不配得到人们的轻蔑？那么，可以对这样一些为公众所拥戴的德性作出如下推导。在一个罗尔斯式的脉络中，人们认为在诸种德性之中包含着"德性之交叠共识（overlapping consensus）"①，也就是说，这样一些德性即使不在所有的也是在大多数的文化与包容性的伦理体系中为人所共享和推崇。或者，在一个更加亚里士多德化并且更加自然主义式的脉络中，这些德性被看做是一种普遍的特性，对于任何个体或社会来说，它们都通向一种充满活力的生活，并且是其必要的组成部分。如果这样一些见解获得保证，那么应当有一种相当健全的德性观，任一自由主义国家都能积极地对之加以维系，同时忠实于自身的种种理想：公正、宽容甚至中立。或许，亚里士多德关于"立法者负有在德性方面训练和教育其人民的责任"（P1334al－10）的注解并不一定是陈腐的或非自由主义的。在此，并非要对第三种选择展开详尽的论述。我简要地推荐这一选择只是为了指出普遍的方向，因为

---

① ［译按］所谓"交叠共识"（overlapping consensus）是罗尔斯后期思想代表作《政治的自由主义》（*Political Liberalism*）（1993）一书的核心概念，它的提出是为了解决《正义论》以至整个自由主义政治哲学面临的问题，即道德一元论的问题，而强调对多元价值的尊重。

我相信,我们的自由主义社会如想获致德性的普遍进步,并且避免其广受抨击的缺陷,即“滞留于低俗之中”,就必须走向这一方向。共产主义者、德性伦理学家、自由主义者自身以及古典共和主义者为自由主义的这些假定的缺陷提供了重要讨论。典型的例证可参见麦金泰尔(MacIntyre)、Etzioni、Mason、Macedo 与 Dagger 等人的著述。然而,假如我们不能朝着这第三种方向不断前进,“低俗的大众”(兼有穷人和富人)很可能仍会“缺乏获致”德性与幸福1“所必需的一切资源”,并且与平常一样,这样的德性与幸福1很可能仍然将是某些幸运的公民中的精英分子的特权。

参考文献

Akrill,J. L.《亚里士多德论幸福》(“Aristotle on Eudaimonia.”),载:《亚里士多德〈伦理学〉短论》(*Essays on Aristotle's Ethics*), ed. Amélie O. Rorty. Los Angeles:University of California Press,1980.

Aristotle.《尼各马可伦理学》(*Nicomachean Ethics*)(*NE*). Translated by J. A. K. Thomson. Baltimore:Penguin Books,1961.

Nicomachean Ethics (*NE*). Translated by Martin Ostwald. Indianapolis: Bobbs - Merrill Co. ,1962

《政治学》(*Politics*)(*P*). Translated by C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Co. ,1998.

Bellah,Robert, with Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton.《心灵的习性:美国人生活中的个人主义与公共责任》(*Habits of the Heart:Individualism and Commitment in American Life*). Berkeley:University of California Press,1985.

Dagger,Richard.《公民的德性》(*Civic Virtues*). New York:Oxford University Press,1997.

Douglas,Mary, and Steven Tipton, eds.《宗教与美国》(*Religion and America*). Boston:Beacon Press,1983.

Etzioni,Amitai.《共同体之精神:权利、责任与共产主义议程》(*The Spir-*

it of Community: Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda). New York: Crown Publishing, 1993.

Goodin, Robert E.《保护弱势群体:对我们社会责任的再分析》(*Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities*). Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Goodin, Robert E., and Andrew Reeve, eds.《自由主义的中立性》(*Liberal Neutrality*). London: Routledge, 1989.

Goodman, Paul.《荒谬地成长:组织化社会的青少年问题》(*Growing Up Absurd: Problems of Youth in the Organized Society*). New York: Random House, 1960.

Irwin, T. H.《亚里士多德为私有财产一辩》("Aristotle's Defense of Private Property."), 载:《亚里士多德〈政治学〉研究指针》(*A Companion to Aristotle's Politics*), ed. David Keyt and Fred D. Miller, Cambridge, MA: Blackwell Publishing, 1991.

Keyt, David, and Fred D. Miller, eds.《亚里士多德〈政治学〉研究指针》(*A Companion to Aristotle's Politics*). Cambridge, MA: Blackwell Publishing, 1991.

Kristol, Irving.《为资本主义再举杯》(*Two Cheers for Capitalism*). New York: Basic Books, 1978.

Lewis, Thomas J.《攫取与焦虑:亚里士多德反市场》("Acquisition and Anxiety: Aristotle's Case against the Market."), 载:《加拿大经济学刊》(*The Canadian Journal of Economics*). S. F. Kaliski, ed. 11, no. 1 (February, 1978): 69 - 90.

Liddell 与 Scott 编《希英词典》(*Greek - English Lexicon*). Oxford: Clarendon Press, 1996.

Macedo, Steven.《自由主义的德性》(*Liberal Virtues*). New York: Oxford University Press, 1990.

MacIntyre, Alasdair.《追寻美德》(*After Virtue*). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981.

Marx, Karl.《经济学哲学手稿》("Economic and Philosophic

Manuscripts."),载:《马克思选集》(*Karl Marx: Selected Writings*), ed. David McLellan. New York: Oxford University Press, 1990.

Mason, Andrew.《麦金太尔论现代性与现代性对于德性的排斥》("MacIntyre on Modernity and How It Has Marginalized the Virtues."),载:《如何生活:论德性》(*How Should One Live: Essays on the Virtues*), ed. Roger Crisp. New York: Clarendon Press, 1996.

Mayhew, Robert.《亚里士多德论财产》("Aristotle on Property."),载:《形而上学评论》(*Review of Metaphysics*) 46 (1993): 803–31.

McCarthy, George E., ed.《马克思与亚里士多德:十九世纪德国社会理论与古代遗存》(*Marx and Aristotle: Nineteenth–Century German Social Theory and Classical Antiquity*). Savage, MD: Rowman & Littlefield, 1992.

McDowell, John.《亚里士多德〈伦理学〉中幸福的功用》("The Role of *Eudaimonia in Aristotle's Ethics.*"),载:《亚里士多德〈伦理学〉短论》(*Essays on Aristotle's Ethics*), ed. Amélie O. Rorty. Los Angeles: University of California Press, 1980.

Meikle, Scott.《亚里士多德的经济思想》(*Aristotle's Economic Thought*). Oxford: Clarendon Press, 1995.

Merton, Robert.《社会理论与社会结构》(*Social Theory and Social Structure*). New York: Free Press, 1968.

Mill, John Stuart.《功利主义》(*Utilitarianism*). Edited by George Sher. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1979.

Miller, David.《社会正义原则》(*Principles of Social Justice*). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Morris, Betsy.《沉溺于性:美国阴影下的一个重要问题》("Addicted to Sex: A Primal Problem Emerges from the Shadows of Corporate America."),载:《财富》(*Fortune*) 139, no. 9 (May 10, 1999).

Morrison, Donald.《亚里士多德对于公民权的定义:一个问题及其解决》("Aristotle's Definition of Citizenship: A Problem and Some Solutions."),载:《哲学史季刊》(*History of Philosophy Quarterly*) 16,

no. 2 (1999):143 - 65.

Sen, Amartya.《伦理学与经济学》(*Ethics and Economics*). New York: Oxford University Press, 1987.

Sher, George.《超越中立:至善论与政治》(*Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*). New York: Cambridge University Press, 1997.

Veatch, Henry B.《理性人:亚里士多德〈伦理学〉的现代阐释》(*Rational Man: A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics*). Bloomington: Indiana University Press, 1962.

古典作品研究

圣托马斯·阿奎那的《〈尼各马可伦理学〉注疏》

斯比亚奇(M. Spiazzi)
黄瑞成　译

[**译按**]斯比亚奇教授(P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, O. P., 1918 - 2002)校勘的《圣托马斯·阿奎那〈尼各马可伦理学〉注疏》(*Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, Marietti Publications)出版于上个世纪六十年代(Turin/Rome, 1964),这里译出的是"编者前言"(Introductio Editoris),原文为拉丁文。

斯比亚奇生前是罗马圣托马斯·阿奎那宗座大学"多明我哲学研究所"(Lo Studio Filosofico Domenicano, affiliato alla Facoltà di Filosofia della Pontificia Università "San Tommaso d'Aquino")教授,一生著述及校勘的古典文本多达170余部,其中多部是"圣托马斯·阿奎那的亚里士多德注疏"校勘,大大改变了圣托马斯·阿奎那的亚里士多德注疏的版本状况(The Journal of Philosophy, Vol. 48, No. 12, Jun. 7, 1951, pp. 394 - 5)。

"圣托马斯·阿奎那的亚里士多德注疏"是古代和中古亚里士多德注疏传统中具有重要价值的注疏之一,海德格尔、舍利(Paul Shorey)、雅法(Harry V. Jaffa)等大师都有极高评价。关于这个《圣托马斯·阿奎那〈尼各马可伦理学〉注疏》校勘本的特点,斯比亚奇教授在

"编者前言"中有详细介绍,此不赘言。

很多人期待我们孜孜以求的托马斯《〈尼各马可伦理学十卷〉注疏》(thomistici Commentarii in X Libros Ethicorum ad Nicomachum)的编辑工作,在导言中我们想谈以下几个方面:a)作品的价值;b)作品的来源、时间和真实性;c)内容的划分;d)综观;e)新版本所使用的标准。

一、作品的价值

辑成这部著作的新版本这个目标激励着我们,目的是为亚里士多德-托马斯学说的流行提供一部有力的作品,应当确信,对于我们这个时代人类道德思想的流传和各种习惯的形成来说,这种哲学的影响力将胜过其他学说(prae ceteris)。很多人,甚至所有人都已发现,遵循错误的原理或依赖于非理性原则的虚假道德学说正摇摇欲坠,人类生命真正的意义和方向正在失落,并正在最邪恶的消遣中走向灭亡。这迫使人类有必要回复到正确的自然法原则,依靠道德学说的帮助来重构这些原则,这些道德学说是自然法原则的补充和论证性解释。除此而外,对于建构社会和政治生活的大厦(我们权且这样比方)来讲,理性学说不可或缺。因为,如果我们希望在稳固的基础上建立起这种生活,保持其自身的协调一致,并向前发展,只有靠正确的理性原则才能做到。无论塑造人格价值,还是建构社会生活,合理的道德学说都会有所助益,会成为真正(所谓)"公民科学"(civilitatis)的基础。

然而,那种合理的道德学说独一无二,它本身能为人类生活带来关于正当目的(veri finis)的确切知识,它来自生活本身的内在秩序(ex intimo ordine),如果出于自由意志的人类行为将这种道德学说视为根据,将被引向普世而又绝对的确定标准,并通过行动本身来践行道德或善。

合乎秩序的那些变动不居的行为应当被不断重复,以便获得持久

的道德德性,也就是说,应当拥有一种德性作为最伟大和最根本的关于人格教养的真正财富。普世的人类行为,不管是有意为之,还是受到驱使,都需要秩序来维持,以便正确地施行美德。特别有利的是,在我们这个时代,由反叛和遗忘导致的忤逆(aberrationes)数量如此之多、规模如此之大,然而道德生活的开端已然萌发(exortas)。

要达成这一目的,圣托马斯的道德学说看来最为合宜。很明显,这一学说在各方面都以不同的相对性或实证性确立了一种规范(normam),既内在又超越。与永恒原则相伴的人类生活应当由这种规范来支配,它优先于那些在效用、快乐和财富方面渗透于社会生活的学说。正如确立了第一原则"善本身"(bonum in se),生命以此可以达到最高的道德完善。进而明显可见的是,这一学说在各方面都运用了一元论的(monistica)的新形式,它同时维护人的合法自治和上帝的统治与权威,最终凭靠上帝,为全部道德生活的进步奠定了基础。正是在这永恒而又超越的基础之上,人类生活得以建立。

在我看来,现代学说不管在形而上学方面还是道德方面,大多可以从托马斯学说的创造中获得教益和新的启发。依赖道德科学便能够掌握"行为科学"(scientia morum)和"道德心理学"(psychologia moralis)所遵循的辅助性学科:这些都是新近建立起来的学说。从社会生活的经验和心理学研究的结果来看,问题诸方面的确尚未完全明了,或了解得不够,不过"良心论"(casuistica)从未被忽略。圣托马斯的道德学说能够很好地以此方式通过新的支持和创造而得以丰富。

然而无疑这个以理性为开端的学说完全协调一致,而且对人性的危机也能作出最好的回应,尤为重要的是,该学说可以造就人类生活的统一及其坚实结构。

很明显,这个学说比其它所有学说都更为丰富。圣托马斯作为创造统一的天才,将得到全方位的展现。他的教诲中奔流着古代神圣抑或世俗智慧的伟大溪流,包涵着十分丰富的思想,天使博士(Angelicus)对其进行区分、组织,把它们安排在新的结构中,靠启示的神圣之

光予以阐明[1]。

托马斯的道德学说简洁而完整，且颇有助益，在《神学大全》(Summae Theologicae)的第二部分，托马斯阐述道：这一学说的确表现为道德"神学"而非道德"哲学"。当然，这一学说是对本质的探索和研究，是靠启示而来的原初之光认识道德生活的特质。它探讨了在何种程度上人是上帝的形象，以逐步重归神性的起源为定向，会达到与这个模范的完美同化：即神化，当然是通过理念上的一致，靠着超自然的神圣生命的参与之功。他因此将这种道德学说引向无限，以便摆脱任何仅仅出于自然的伦理。然而这种神学的综合，包含、阐明了人性的根本原则，而且按照公正的判断评价、提高这一原则，更确切地说，迄今的全部道德生活作为"上帝之中的理性受造物的运动"(参见《神学大全》，I，q. 2，prol.)被囊括其中；这种道德学说研究了自然德性和自然法(virtutibus naturalibus et lege naturali)，按照天赋的德性(virtutibus naturalibus)和被启示出的新法(Lege Nova revelata)，它们被认为最少受到销蚀或毁坏。

在圣托马斯所记述的新的基督教"人文主义"中(humanismo)，古代的"人文主义"得到了完整地保存、讲述，以及一遍一遍地重新阐释。

古代的哲人有丰富的洞见，圣托马斯更喜欢他们，并将其纳入了他的基督教整体，亚里士多德处于优先位置，其他人也并没有被排除在外。其他哲人的道德学说也为圣托马斯所吸收，特别是柏拉图、斯多亚派和新柏拉图主义的道德学说。他合理地讨论了自然法，主要包括出自希腊的斯多亚学说。圣托马斯还深入讨论了新柏

---

① "在中世纪的系统中，"J. Leclercq(《道德哲学大纲》[*Les grandes liges de la philosophie morale*, Paris, Vrin, 1946, p. 221])写道，"圣托马斯·阿奎那的系统本身，主要受到通过圣奥古斯丁(saint Augustin)和新柏拉图主义传下来的柏拉图(Platon)，以及亚里士多德学说(d'Aristote)的激发，从而实现了计划中的基督教的综合。此后，再没有哪一个系统达到了如此的平衡和完整，也没有哪个系统如此和谐地诠释了全部基督教的价值；这也正是为什么教会(l'Eglise)要求在学校中，在其它思想训诫的同一道德主题下，将圣托马斯的学说作为哲学教育之基础的原因。

拉图主义的英雄德性(heroicas virtutes)。其次,显而易见,托马斯道德神学的理论对象(或可见的内在原则)完全且仅仅(integre et mere)是基督教(christiana)。也就是说,那种学说是基督教的神学和哲学。亚里士多德的伦理学是"幸福论",即全部出于幸福之观念,并以幸福为目的。而托马斯的伦理学以善本身(ex bono in se)为根据,因此源于上帝(Deo)。然而毫无疑问,在著名的伦理学家当中,圣托马斯获得并运用了亚里士多德以建构其道德学说的基本纲要或结构性框架。

圣托马斯特别从亚里士多德的丰富源泉中汲取了其研究材料,最为重要的是《尼各马可伦理学》和《政治学》,斯塔基拉人(Stagiritae)的道德学说主要被包含在这两部著作之中。托马斯需要持久地致力于对这两部著作的合理研究,以便能够借助亚里士多德的精神(我们权且这样措辞),利用其有用要素来实现基督教的综合;在此过程中,他的老师大阿尔伯特(Alberti M.)就是模范。他的解释和注疏(commentaria)就是他于此进行长期研究的最好见证,这些解释和注疏就记录在《〈尼各马可伦理学〉注疏》和《〈政治学〉注疏》之中,各方面对于我们都十分宝贵。它们确实向我们开启了其宝藏中有用的原则,如我们已经说过的那样,圣托马斯使其得以显明;此外,它们向我们表明,阿奎那所从事的亚里士多德解释最为准确,而且他的注疏远远超越了(longe praestant)其他古代人的注解①。

---

① 参考 A. R. P. Garrigou - Lagrange 为《天主教神学辞典》(Dictionnaire de Théologie Catholique)所写的圣托马斯专论已经足够:"……托马斯对亚里士多德有精深的研究,就此他超过了大阿尔伯特(Albert de Grand)。通过注经式的分析,他掌握了斯塔基拉人真正的学说……。在他的评注中常常会碰到亚里士多德希腊评注家的名字:波菲利(Porphire),泰米斯提(Thémistius),西普里奇(Simplicius),亚历山大(Alexandre d'Aphrodise)。在他的时代,他本人表现出对犹太 - 阿拉伯哲学的博学,他完全能够判断其正确与错误,他公开赞扬阿维森纳(Avicenne)和阿维洛伊(Averroès)。

"正如 M. De Wulf 所指出的那样,在解释亚里士多德的著作时,他采取了批评的方法(procédé plus critique),紧贴文本逐字逐句详加评注。他对文本作了划分和细分,以便搞清其根本结构(structure essentielle),揭示其基本主张,显明其不足之处(moindres parties)。进而,他充分利用大量古代和当代的评注家的著述,从未忽视亚里士多德学说整体中的任何一

正如我们已经说过的那样，圣托马斯解释了《尼各马可伦理学》和《政治学》三章中亚里士多德关于道德事物的作品和对政治的研究，但却没有解释《大伦理学》(Magna moralia)和《欧德谟伦理学》(Ethica ad Eudemum)。下面我们会对《尼各马可伦理学》作简短概括，以此表明其重要性。让我们先来关注另外一个问题，即这部伟大的注疏得以为我们建构起来的原因：它向我们表明了这些与自然法原则相联系的道德学说的特征和塑造人类理性的规则；如果我们希望为个体或群体的良心失序(deordinatis conscientiis)提供合适的药方，同时确立起亟待确立的原则，以便践行更为完全的基督教的道德秩序，那么我们就应当回到这个学说。

社会学(sociologica)学说本身，若宽泛来理解，应当以这些原则为基础，也就是以道德科学为基础来建构；从邪恶的道德中会生出邪恶的政治(politica)、经济(oeconomica)、社会(socialia)；相反，凭良心来践行的好道德，会维系好的政治、经济、社会。如果人格(humana persona)因道德尊严得以改良(restituta)，那么政治社会(societatem politicam)将不难改良，所期待的新秩序(novumque ordinem)也将不难建立。

(接上页)个部分，尤其是他关于始动者的原理。有些史家重新认识到，这个评注深入到了前人所未能及的古希腊哲学的深处。如 Mgr. M. Grabmann 在《圣托马斯·阿奎那》(S. Thomas d'Aquin, tr. fr. 1920, p. 58)中重述的那样，经院哲学家(罗马的伊莱斯[Gilles de Rome, 1243 - 1316，中世纪经院哲学家，法国布尔大主教，因其对亚里士多德《工具论》的逻辑学评注而著名，被教皇本笃十四世(Pope Benedict XIV)誉为"精深博士"。——中译者注]，巴特的亨利[Henri de Bate, 1246 - 1310，中世纪经院哲学家和天文学家，托马斯·阿奎那的学生，1274 年任教于巴黎大学，对亚里士多德的"幸福论"有精深研究。——中译者注])称托马斯为评注家(l'Expositor)，Ch. Jourdains, Fr. Brentano, G. - V. Hertling 等人对这种评注方式给予极高评价。

"他对斯塔基拉人作品的修正，非但无损于其价值；相反更好地彰显了作品所内涵的真理(de vrai)，并解释了作品潜在的原则。无论如何，如果你熟悉圣托马斯自己的作品，就很容易看出圣博士是否接受他解释的文本中所说的东西。"(Fasc. 189 - 90, Paris, Letouzey 1946, col. 642)

二、作品的来源、时间和真实性

解释亚里士多德时,圣托马斯运用了自己独特的技艺,若从历史的角度看,通过那些施展于作品中的努力,靠着富有智慧的力量,圣托马斯使哲学学说走向新的基督教的综合(novam christianamque syhthesim)。在详尽地解释教父和前教父作者(veteresque)时,他常常使用柏拉图(Platonis)和新柏拉图主义(Neoplatonicorum)神学的框架:然而在教会传统中,在阿拉伯注疏家提出其解释以前,很少有人提及亚里士多德,因为亚里士多德看上去比柏拉图更缺乏宗教性,即更热衷于自然、局限于自然,。

罗马教宗(Romani autem Pontifices)常常禁止这些在神学领域一般不被涉及的作品;在其被修正以前,文科教师们(Artium magistris)也同样不得参阅。新的一次禁令发布于1263年1月19日[①]。

在此之前,大阿尔伯特(Albertus M.)和托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)正在根据材料本身研究亚里士多德,他们发现亚里士多德的哲学对于基督教学说竟能有如此之大用,这一哲学具有内在的一致、宽广、牢靠,在各个方面都适合解释和阐发。他们遭到一些学者的强烈攻击,这些人盲目遵循传统,无端地害怕亚里士多德(和其它哲学)进入基督教哲学会导致某种耻辱,就像"将偶像运进了神的殿堂"。

然而有些人却持有高度的赞扬,他们在斗争中勇敢地回击并压倒了那些反对力量。

圣托马斯在他的注疏过程中,得到布拉班提亚(Guillelmo de Moer-

① 参见Potthast A.,《罗马教皇纪事编年》(Regesta pontificum Romanoruminde ab a. 1198 ad a. 1304, I – II. Berolini 1874 – 75, p. 1429, n. 18741);Van Steenberghen,《布拉班特的西格尔遗著》(Siger de Brabant d'apres les oeuvres inedites, I – II, Louvain 1931 – 42, vol. II; 430 – 490 s.);Grabmann M.,《英诺森三世和格里高利九世治下教会对亚里士多德的禁止》(I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX, Roma [Pont. Univ. Gregoriana] 1941);Walz,《圣托马斯·阿奎那》(San Tommaso d'Aquino, Roma 1945, p. 117)。

beke de Brabantia)鼎力相助,他是教皇的忏悔神父(papali paenitentiario),圣托马斯在教廷(aulis pontificiis)御前会议(divino consilio)上认识了他,并和他成了朋友。

莫尔贝克约生于1215年,或许在Lovanii加入了修会。曾在希腊逗留,被乌尔班四世(Urbano IV)、克莱芒四世(Clemente IV)、格力高利十世(Gregorio X)诏入教廷,成为教皇的忏悔神父(ceu paenitentiarius et capellanus papalis)。后立为哥林多(Corinthi)大主教(约1278年),约卒于1286年[①]。

停留教廷期间,威廉给予托马斯极大的帮助;托马斯与很多人一样,根本不懂希腊语[②],或像一些人那样对这门语言毫无经验,然而他获得了机遇,欣然地运用了这位称作Elladis[③]的博学弟兄的成果。应圣托马斯的请求,圣职之余,威廉将自己完全奉献给了对亚里士多德和其他作者的原著——比如普罗克洛斯(Procli)(《论原因》[liber De causis])——的翻译工作。托马斯运用更为可靠的亚里士多德学说的新译本,方才能够安全地依靠坚实的基础,以比大阿尔伯特本人更为深入的研究,来解释斯塔吉拉人并对攻击性意见作出反驳[④]。

在意大利,经院哲学的研究相对比较宽松,这使得托马斯能有自由的心境来从事许多大部头的著述,尤其是注疏。

---

① 参见Grabmann M.,《威廉·莫尔贝克:亚里士多德作品的译家》(Gulielmo di Moerbeke O. O. il traduttore delle opera di Aritotele, Roma [Pont. Univ. Gregoriana] 1946)。

② Merkle S.,《安东尼·乌克利和托马斯驳希腊人的错误》(Antonio Uccelli a. Thomas Contra errors Graecorum, Roemische Quartalschrift 35, 1927, p. 223 s.)。

③ Elladis是"希腊取名日"中"十一月九日"的一个名字,威廉·莫尔贝克是否出生于这一天,并因此而得名,我们不得而知。——中译者注

④ 参见Glorieux,《十三世纪巴黎神学大师的计划》(Répertoire des Maitres en théologie de Paris au XIII siècle, I, Paris 1933 – 34, pp. 119 – 122, n. 21);《托马斯主义纪事编年》(Regesta thomistica, D. Th. (Pl.) 30 (1927) – 32 (1929), 1929, p. 447 s.);Altaner,《认识希腊人》(Die Kenntnis des Griechischen 455, 478 – 481);Grabmann,《中世纪的精神生活》(Mittelalterliches Geistesleben, I – II, München, 1926 – 36; II, 413 – 423);De Wulf,《中世纪哲学史》(Histoire de la Philosophie médiévale, II, Le treizième siècle, 6 éd., Paris – Louvain 1936 pp. 267 – 269);Walz,上引书,页117。

我们的任务不是围绕那些史实的年代学来精确地追溯种种观点。有格拉伯曼(M. Grabmann)[①]和瓦尔兹(A. Walz)[②]提供的最新研究,我们就可以将注意力集中在1266－1272年间开始的亚里士多德注疏作品;这些著述至少在他随从教廷期间就已经开始,完成于圣托马斯第二次到巴黎教书期间。对《尼各马可伦理学》的注疏,即我们目前的关注点之所在,就是那时完成的,肯定地说是在1279年。[③] 此外,如果谁对于亚里士多德注疏的写作时间有独特的兴趣,并与其他著述相比照,请查看后面的表格,它根据最新的研究修正了马德内(Mandonnet)的结论:此注疏的写作时间要更早,对《伦理学》的注疏开始于1266年[④]。

最后需要说明的是,《〈尼各马可伦理学〉注疏》的真实性从未受到质疑;无论古代还是晚近,没有人提出疑问。[⑤]

(参见本"编者前言"第XII页编年表)[⑥]

三、作品的论点及段落划分[⑦]

众所周知,专事研究人类情感或行为的人,属于自然哲学家和道德哲学家,然而不同在于:自然哲学研究理性之下的生机事物(=Psychologus[原文如此],心理学家),道德哲学却研究理性之下的道德事物(或者说善与恶),包括人类行为的可估量性及其最终目的;因此我们有理由认为,亚里士多德的《伦理学》十卷所讨论的正当主题和全部

---

① 参见《圣托马斯·阿奎那的著述:文本史研究与引论》(Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literhistorische Untersuchung u. Einfuehrung,2 ed. ,Muenster i. W. 1931,p. 262 ss.)。

② 同上,页118,141及其以下。

③ 此处1279年有误,应为1269年,因为托马斯卒于1274或1275年。——中译者注

④ 参见 Mandonnet－Destrez,,《托马斯传》(Bibliographie thomiste, La Saulchoir, Kain 1921)。

⑤ 参见 Walz,"圣托马斯的著述"(Ecrits de saint Thomas in Dict. Th. Cath. ,art. Thomas d'Aquin,fasc. 188,col. 635 ss.)。

⑥ 见"[附录二]:托马斯·阿奎那著述年表"。——中译者注

⑦ 这里我们沿用 P. A. Pirotta O. P. 的版本划分。

内容,就是道德存在或道德行为(Ens Morale seu Actio Moralis)。圣托马斯进而说道:

> 因此道德哲学的任务,即我们目前的意图之所在,正是就其相互之间及其与目的之间的关系来研究人的活动……正如自然哲学研究的主题是运动(motus)或可以运动的事物(res mobilis)一样,道德哲学研究的主题是有目的的人的活动,或者说人正是有目的的意志行动者(见托马斯注疏第2-3节)。[①]

接下来处理的是研究范围的划分,选择如何来划分可以出于不同的理由,任何道德存在或道德行为都以不同方式拥有这些理由。道德行为可以用两种方式来研究,或者考虑单个人本身,或者考虑与共同生活的他人相互间的对照,确切地说是考虑社会(societatis),不管是共居社会抑或公民社会。正如圣托马斯(S. Doctor)所详细描述的那样:

> 这样一来,道德哲学就分成了三个部分。第一个部分研究的是单个人有目的的活动,称为个体伦理学(MONASTICA)。第二个部分研究的是共居群体的活动,称为家政学(OECONOMICA)。第三个部分研究公民群体的活动,称为政治学(POLITICA)(见托马斯注疏第6节)。[②]

这里没有考虑家政学和政治学,哲学家(Philosophus)在别处讨论了这两个主题。这里的主要部分集中处理的问题,哲学家概括性地称之"伦理或道德"(Ethicorum id est Moralium),就此问题的全部讨论都

① 见"[附录一]:《圣托马斯·阿奎那〈尼各马可伦理学〉注疏》第一卷第一章"。——中译者注

② 见"[附录一]:《圣托马斯·阿奎那〈尼各马可伦理学〉注疏》第一卷第一章"。——中译者注

很好地展示在下面的纲要之中。①

四、作品概要

现在我们着手对这部注疏所包含的内容作出概括性叙述,简短地浏览各卷书的论点,以便充分地显明本书的重要性及其所有部分之间的有机关系。

第一卷。圣托马斯追随亚里士多德,表明道德哲学就是关于人类活动的科学,人正是通过理智和意志成为人类活动的主人;这个哲学的另一个要义(aliis verbis)是,人类行为取决于目的:或者说人正是有目的的意志行动者(这才是真正的人格[persona])。然而驱动人的目的,应当是某个合乎理性的善,因此对于任何可知的、宜人或有用的善而言,高贵的善更为可取。道德生活从根本上关涉理性的秩序(rationis ordinem),只有在理性秩序中的人才能够获得至福和至高的快乐,因为秩序良好的活动才能使年轻人拥有合宜的行为举止(decor iuventutem)。因此,人应当按照正确的理性原则来塑造行为方式(mores),凭借高贵的善,或理性的善,才能达成人的完善和幸福,就像人的天性取决于于恰当的目的一样。因此这门"目的论的"道德哲学,是人们久违了的"理性的"道德哲学,正如我们时代很多人的所作所为,他们全都不可抗拒地陷于不稳定之中,生活在(我将谈到的)非理性之中。

第二卷。开始点明中庸之道(Media),靠它可以达成人的完善。本卷深入研究了德性(De virtute),它是某种习惯(habitus),以便人按照正确的理性来活动。获得德性要靠习俗,即不断自愿重复好的行为。最终靠习俗,人们才能合乎自然地正确行动,因为正确的行动既谦恭又快乐(facilis et delectabilis);也就是说,出于习俗的活动倾向于善,并且就像通过某种义务(quodam pondere)将灵魂引向完善一样。

第三卷。德性围绕激情不断地转变:目的并不在于压制激情(比如使其更坚定地痴迷于某种哲学),而在于调节、约束激情,应当在过

① 见"[附录三]:亚里士多德《尼各马可伦理学》文本结构"。——中译者注

分和不足之间践行中道，好比在某个中心或漩涡中那样，人的活动于其中达成道德完善。如此一来，勇敢克服了鲁莽与怯懦，节制克服了冷漠与刻板。这是一个十分重要的学说，圣托马斯在这部注疏和《神学大全》中对其详加阐发。至于他认为人的本性中并没有植入邪恶和堕落，靠理性法则的全部自然力量，人就可以达到最高的善，这完全传达出了真正的基督教"人文主义"理性。

第四卷。同样围绕对德性的研究，圣托马斯表明慷慨（liberalitatem）位于挥霍与吝啬之间：大方（magnificentiam）位于小气与铺张之间；大度（magnanimitatem）则处于自卑与虚荣之间；最后，温和，即面对不义的反应，既不是毫不节制的暴怒，但也不是无动于衷和毫无血性（remisse et solute）。

第五卷。然而要践行有德性的生活，靠激情还不够：若关注普通的生活，外在行为应当被引向理性的规范，理性的规范将对生命有所助益。这是公正的属性。对公正可作多重区分。那种交换性的（commutativa）公正围绕着交换（commutationes），在创造公平（aequales）的时候起作用，它建立了交换之公平；那种分配性的公正围绕着普通的善物，围绕着责任和荣誉而起作用，这些区分不寻求简单的公平，而是根据其能力和德行寻求比例。这是某种更高的（altior）公正。虽然它超越了法律的（Legalis）公正，但它本身的原则（legibus）当然符合世间普遍的善。最后，关于平等（aequitatem）还包括了法律之严峻（legum rigores），若承认法律之严峻，超越了公正便会造成混乱。

第六卷。所有德性都需要一个主宰，他可以预先确定合适的中庸之道，以便在事物中将公正施于每种德性；这是属于哲人和审慎者（sapientiam et prudentiam）的品质。哲人关切生命整体之目的：他探究人真正的完善，并将这种完善建立于指向终极原因的秩序之中。审慎者关注中庸之道，他靠深思熟虑来确定中道，为每种德性确定规则。靠审慎者的指令，理性的统治得以扩展到人类生活的全部领域。

第七卷。此时此刻，就像天父的审判就要来临，公民的德性应当

是英雄的德性。他详尽地描述了节制和不节制,描述了快乐及其表现,描述了痛苦(dolore)。

第八、九卷。对于管理社会生活来讲,公正的确必要,但还不够。社会生活的纽带和黏合剂是友爱(amicita),也就是说,友爱完善了正义,它是社会生活的最高主宰。然而需要特别注意,友爱有三重划分:一种友爱以享乐为目的,比如年轻人以逸乐为目的的友爱;另一种友爱基于对有用和得利的欲望,比如商人们为了利润而走到一起;第三种友爱基于高贵的好,这是美好人格的高贵善好,这些人为美德联合起来,寻求普遍的善,即寻求善好的法律、公民秩序,润泽所有人。这种友爱激励正直,不是为了享乐或其他转眼即逝的利益而联合在一起,而是为了树立坚实的德性,其特征是相互帮助以笃行善德;仁慈便是持久行善,它渴求和谐一致,摒弃和超越了逸乐之目的(discussionis causis)。

这门最美好的学说在《政治学》(Politicorum)这部著作中得到了更为广泛的阐明,它能够建构一个实质性的基础,靠这一学说可以建立社会秩序;通过政治和经济利益关系,作为各个并存要素的社会秩序(iuxtapositio)可以得到一定程度的稳定。然而,社会要成为有序的结构,就需要正确的内在目的、好的群体之爱以及公民德性来支撑(suffulta);倘若没有这些,社会将不复存在(consistit)。

第十卷。然而,社会生活和德性之践行并不以其自身(per se)为目的,而是指向更高的完善,这种完善在沉思生活(vita contempativa)中得以实现,并到达真正的幸福。快乐伴随着得体而完美的活动——最强大、最完美的活动围绕着最美好的对象,伴随着对最高真理的理性沉思或最美好的理解能力,就是神。

由此,人寻求自身完善的旅程结束了。这便是希腊人的心智所到达的极致(summitas),受造物无法企及,更为善好者永久渴望(usque cupidá);因为这种完善只有在神之中才能达到。在本书中,特别是第七章,可以发现一些段落肯定(至少预见)灵魂不死。圣托马斯没有忽视,他谨慎地关注了这一点。然而灵魂不死的观念如果真的存在,也为怀疑和不可能所影响和压抑,以至于被毁坏或变得困难,至少明显

的自然倾向是如此，正如圣托马斯在《反异教大全》第三卷第四十八章(III C. Cent. ,cap. 48.)所关注的那样。——在这部伟大的著作中，圣托马斯坚持肯定沉思生活优先于行动这一原则，同时颂扬了人的心智与神的相像，及其与"神圣"(divina)事物的相似。所有这些都是至高基督教的学说，正如我们已描述过的那样，这是人走向神的理性之旅。

简而言之，这些围绕伦理问题(Ethica)的内容，正如圣托马斯所理解并阐明的那样，足以表明那种学说何以能够被运用于神圣的神学(S. Theologia)和基督教哲学，以及向我们、同样向所有时代的所有人表明，这是多么卓越的观点。这些人同样希望按照严格的德性和自然法来涵养和塑造(concipere et conformare)"人的"活动，以建构自然生命的秩序(ordinem vitae naturalis)；这个秩序并非要用超自然的秩序来废除和毁坏，而毋宁要用其来提高和完善。

所有这一切，靠着双重的启示之光和理性之光，细微毕至地准备这部精确无误的亚里士多德解释[①]，在《神学大全》中再次得到阐明。

五、当前版本所使用的标准

这个新版本对皮洛塔(A. Pirotta)完成的那个版本作了实质性的修订，它详尽梳理了托马斯(D. Thomae)的文本，并作了大量校勘，同时增加了名物的字母标志；另外在文本、段落划分和细分(有很大改动)、大纲(扩充和优化)中增补了大量文本校勘。增补了亚里士多德文本的编码，在所引入的注释或大纲中，我们总使其与亚里士多德的文本相对应。我们有勇气期待这些劳作会富有成效，尤其是更便于查阅。

另外，我们认为需要注意的是，我们完成的版本并非(所谓的)定本：这对于我们而言的确不可能达成；这仅仅是一个得心应手的

① 参见 Garrigou - Lagrange，《天主教神学辞典》(Dict. Th. C. ,fasc. 189 - 190,col. 648 - 650)。

版本,致力于提供有益的规范,并经受得住时间的考验,同时以抛砖引玉为目的。完成一个定本当然越早越好,这是所有人的愿望。这值得我们任何人敬佩,然而我们的确没有能力也不奢望做成这件事情。

这是上帝的作为,以便这部著作使得某个人专注于理解和传扬圣托马斯的学说,特别是珍视他的道德学说对于驾驭人的生命之全然有益;从而凭借基督教哲学、特别是托马斯哲学所创造的人类的神圣智慧,使人的品性得到更新和改善。为此目的,我们把这部著作置于万福的童贞女玛丽亚的佑护之下,她被称为最明智的童贞女,正义之明镜,智慧的居所;我们把我们的劳作献给她,在尘世之途中,在会朽坏的时间中,我们渴望她不忘给予我们襄助,若没有她的规则在上帝之爱和侍奉中从旁引导生命,对道德学说的渴求将不会有结果。

注意事项

我们重印的亚里士多德拉丁文本,由威廉·莫尔贝克(Guillelmus de Moerbeke)编辑。边码和其他标志对应于贝克(Bekker)本亚里士多德全集。注疏和大纲中的方括号内标有数字,与亚里士多德文本中的数字相对应。注释中对应于《托马斯亚里士多德〈尼各马可伦理学〉注疏》,阿拉伯数字指 Marietti 出版社 1935 年发行的卡达拉(Cathala)本中的文本段落划分,在此依旧使用。

[附录一]:《圣托马斯·阿奎那〈尼各马可伦理学〉注疏》第一卷第一章

亚里士多德原著

1. (Bekker 1094)每一样技艺(omnis ars)和每一种学说(omnis doctrina),同样,每一种行为和每一种选择(electio),看来都是为了寻求某种善。

2. 因此准确地说,所有事物都寻求善。

3. 然而的确可以看到,目的之中也有区别。因为,有些目的是活动;而有些目的则是活动之外的结果(opera)。

4. 当事物的目的超出活动之外时,对于这些事物而言,结果比活动更好。

5. 对于现有诸多活动、技艺和学说而言,其目的也是多样的。比如,医学技艺的目的当然是健康,造船技艺的目的又是航海,军事技艺的目的肯定是取胜,家政的目的则是财富。

6. 任何技艺都从属于某一种德性,譬如制作马缰(以及其它马具)的技艺从属于骑术。而每一种战术(bellica operatio)都从属于军事。因此以同样的方式,其它技艺也都从属于另外的技艺。

7. 因此在所有情况下,主要技艺的目的比从属于它的技艺都更使人想望。因为追求后者是为了达成前者。

8. 而行为的目的是活动,还是活动之外的其它情形,二者并无不同,正如前述内容所表明的那样。

圣托马斯的注疏

1. 正如哲学家[①]在《形而上学》(*Metaphysicae*)开篇所说的那样[②],哲人的职分是确定秩序。理由在于,智慧是理性的最高实现,其特征便是知晓秩序(ordinem)。另外,尽管感觉能力完全可以知晓某些事物,但知晓一事物之于另一事物的秩序,却唯独属于理智或理性的能力。然而,在事物中可以发现两种秩序。其一,某一整体或某一群体的各部分相互之间的秩序,正如房屋的各个部分相互之间的秩序。其二,事物与目的之间的秩序。这种秩序比前一种更为主要。比如,哲学家在《形而上学》第十一卷[③]中说,军队各个部分相互间的秩序,是

① 即亚里士多德,托马斯在其"亚里士多德评注"中,每每以"哲学家"称谓亚里士多德,这足以说明亚里士多德在托马斯心目中的崇高地位。——中译者注

② 第一卷,第一章,3(圣托马斯评注,第二章,41-42)。

③ 第十章,1(圣托马斯评注,第十二卷,第十二章,2629-2631)。

为了军队整体与统帅之间的秩序。而秩序以四种方式与理性联系在一起。确有一种秩序理性无法建立而只能思索,即自然事物的秩序。另一种秩序则由理性通过思索在自身的行动中建立,比如安排概念本身相互之间的关系,以及概念符号间的关系,因为这些符号表达概念的含义。第三种秩序由理性通过思索在意志活动中建立。第四种秩序则是由理性通过思索在外在事物中(比如在箱子或房屋中)建立,理性本身就是这些事物的原因。

2. 因为理性的思索凭借习性(habitum)来完成,相应于这些由理性恰当思索的不同秩序,就有了不同的知识。研究由人的理性思索(而非建立)的秩序,属于自然哲学(philosophiam naturalem);因此在自然哲学之下,我们也包括了形而上学。而理性通过思索在自身行为中建立的秩序,属于理性哲学,它研究言辞的各个部分相互之间的秩序,以及前提之间及其与结论之间的秩序。意志行为的秩序属于道德哲学研究的范畴。理性通过思索,在由人的理性建立的外在事物中所建立的秩序,属于力学技艺(artes mechanicas)。因此道德哲学的任务,即我们目前的意图之所在,正是就其相互之间及其与目的之间的关系来研究人的活动。

3. 我进而要谈的是人的活动,它依靠人的意志,并以理性的秩序为根据来进行。如果在人身上发生了某些活动,而它们并不受意志和理性的支配,称其为人的活动就不恰当,它们属于自然的活动,就像所谓的植物灵魂的活动那样。这类活动无法在道德哲学的主题之下来研究。正如自然哲学研究的主题是运动或可以运动的事物,道德哲学研究的主题是有目的的人的活动,或者说人正是有目的的意志行动者。

4. 应当知道的是,人依其本性是社会动物,他本身的生活需要很多事物,而这些事物单靠自己无法提供;因此,人依其本性应当是某一群体的一部分,要靠群体为其提供帮助方能很好地生活。他需要靠别人的帮助获得两样东西。首先是那些生活必需品,没有这些东西眼下的生活就无法维持——共居群体(domestica multiduo)帮助作为其部分的个人(homini)得到了这些东西。因此无论如何人都要靠父母来

生养、培育和管教。同样,每个人都是共居家庭的一部分,他们相互给予生活之必需。其次,人作为部分靠着群体的帮助来实现生活的充分完善。我们都知道,人不仅要生活,而且如果获得了为其所提供的帮助,人还会生活得很好:公民群体不仅为作为部分的人提供了如此多的身体之所需——如所周知,在国家中有许多行业单靠一个家庭无法提供——而且还提供了如此多的道德之所需(ad moralia);也就是说,通过公共权力(publicam potestatem),对惩罚的恐惧限制了那些傲慢无礼的年轻人,父亲的劝诫已无法使其改邪归正。

5. 还应当知道,公民群体或共居家庭之整体,是秩序的独立统一体,但这个统一体却并非某种单一。因此,这个整体之部分尽管可以有其活动,但却与整体之活动不同,正如军队中一个士兵的活动并不是军队整体的活动一样。同样,整体本身拥有的某种活动,也并非部分本身的活动,譬如军队整体的一次进攻。拖动船只是由群体拖拉船只来完成的活动。还有一类整体,不只通过秩序,而且还通过结合或连接,甚或通过延续而拥有了统一体,这类统一体是某种单一;因此没有不属于整体活动的部分活动。在延续中整体和部分的运动是同一的;同样,在结合或连接中,部分的活动直接就是整体的活动;因此恰当地说,对于整体和部分的这种研究属于同一门科学。而研究作为独立的秩序统一体(solam ordinis unitatem)的整体,与研究这个整体之部分,不属于同一门科学。

6. 这样一来,道德哲学就分成了三个部分。第一个部分研究的是单个人有目的的活动,被称为个体伦理学。第二个部分研究的是共居群体的(multitudinis domesticae)活动,被称为家政学。第三个部分研究公民群体的活动,被称为政治学。

7. 因此,在本书的开头部分,亚里士多德一开始就提出了道德哲学,这本书因此被称为伦理学,即道德哲学,并在引言中提出了三个方面。

首先,他表明了其研究意图(intentio)[1 ss.]。其次,在"我们研究的主题一定会得到充分的探讨……"[16]部分,他讨论了研究方法。第三,在"每个人都很好地判断……"[18]这部分,他讨论了这门

科学的听众是什么样的人。

关于第一部分他讨论了两点。首先他提出了一点,这对于阐明命题是必要的。接着在“如果有某个可行的目的……”[9]这部分他表明了命题。

就第一点①他讨论了两个问题。首先他讲述了目的之必要性。接着在“对于已有的很多……”[5]这部分,他对习性和活动与其目的作了比较。

就第一个问题他提出了三点。首先他提出所有人都被定向于目的。接着在“然而的确可以看到其目的之不同……”[3]这部分,他讲述了目的之各不相同。第三,在“有些事物的目的……”[4]这部分,他对目的相互作了比较。

关于第一点,他提出了两个问题。首先,他提出研究意图。接着,他在“因此准确地说……”[2]这部分表明了命题。

8. 关于第一个问题[1]需要研究的是,人的行为的开端有二,即理智或理性和欲望,由这两者激发了人的行为,《论灵魂》(de Anima)的第三卷②讨论了这个问题。关于理智或理性,他研究了其沉思和实践两个方面。关于合理的欲望,他则研究了其选择和实行。而所论及的这些方面都被定向于某种善为其目的;真理就是沉思的目的。他把学说归为沉思理智,通过学说使知识得以由老师传达至学生。他却将技艺归于实践理智,技艺是能用于制作的正确方法,这是《论灵魂》的第六卷所研究的问题。③ 他又将选择(electio)归于理性的探索行为,并把行为(actus)归于实行。然而他却未论及审慎(prudentia),它依据的是实践理性,比如技艺就是如此,因为选择正是由审慎决定。所以,他认为每一种能力明显都以寻求某种善为其目的。

9. 在论及“因此准确地”[2]这个部分时,他通过善的效果(effectum boni)表明了命题。在此需要探讨的是,善被作为首要原则来看

---

① 这里的“第一点”和下面三段话中的“第一个问题”和“第一点”,均指上一级划分中的“第一点”或“第一个问题”。——中译者注

② 第十一章,1-2(圣托马斯评注,第十六章,840-846)。

③ n. 1153。

待；确切地说，按照柏拉图式的的看法，善优先于存在。然而就事实来看，两者的关系被颠转。首要的事物不可能通过先于它的事物被理解，却能通过后于它的事物被理解，正如原因要通过特定的效果才能被认识。如果善正是欲望之动机，那么善就可以通过欲望之运动来描述，正如动机力量通常由运动表现出来。因此他说，哲学家们正确地说过，所有事物都寻求善。

10. 这并不是要否认有些人寻求恶。因为没有对恶的寻求不是出于善的理由，他们只是把恶当成了善：所以他们的意图本身（per se）是为了善，只是因为偶然际遇（per accidens）而失落为恶。

11. 而论及"所有事物都……"[2]的部分，并不应仅仅将其理解为对知善者的认识，也要理解为对匮乏善识者的认识，这些事物按其自然欲望是趋向于善的，尽管它们并不认识善，只是因为被某个知善者所驱动而向善，或许是由于神圣理智的安排——就像箭受驱使而射向目标那样。所以趋向善本身就是寻求善。因此他认为所有事物都寻求善，因为它们趋向善。然而并非所有事物都趋向同一个善，下文讨论了这一点。[1] 因此这里他并没有指定某个善，而是讨论了普遍的善。因为如果事物不模仿和分有最高的善，那么就没有什么是善——如此最高的善本身在任何善的事物中被寻求。因此可以说，真正的善为所有事物所寻求。

12. 接着在论及"然而的确……"[3]这个部分时，他表明了目的之不同。应当思考，任何欲望都趋向的最终的善（finale bonum），是终极的完善。首要的完善本身通过某种形式而达成。第二级的完善则通过某种活动来达成。因此必然存在不同的目的，有些目的是活动本身，而有些目的却是结果本身，即活动之外被成就的结果。

13. 就其证据需要思考的是，活动有两类，《形而上学》的第九卷[2]讨论了这个问题。一类活动保持在自身的运作之中，比如看、愿望和理解：这种活动可以正确地称其为行为。另一类则涉及外在事物，它

① n. 58 – 59；108 – 109。

② 第八卷，第八章，9（圣托马斯评注，第九卷，第八章，1826 – 1865）。

可以被正确地称为制作(facio)。有时候人获得外在事物只是为了使用,比如获得马是为了骑,获得齐特拉琴(cytharam)是为了弹;有时候人们获得外在事物,是为了按某种方式改变它,比如工匠(artifex)建造房屋或制作床。因此第一和第二类活动都不以拥有某个成果为目的,活动就是其目的。而第一类活动并不比第二类活动更重要——就其保持在自身的运作之内而言。而第三类活动,比如生殖,其目的是生产出的事物。因此对于第三类活动,成果本身即是其目的。

14. 接着在"有些……"[4]这部分,他讨论了第三类活动;他认为在任何这类活动中,超出活动之外的成果即是其目的,可以说在此成果要优于活动——正如生产出的事物优于生殖活动。因为目的高于达成目的之手段。手段寓于目的之中,手段因其与目的之关系而获得了善的理由。

15. 在"对于已有的很多……"[5]这部分,他对习性和行为与其目的作了比较,就此他谈了四点。

首先,他表明,不同的事物有不同的目的取向。他指出,由于活动、技艺和学说是多样的,其目的也必然是多样的。因为目的与达成目的手段相称。由此他指出,医学技艺的目的是健康,造船技艺的目的是航海,军事技艺的目的是取胜,家政即操持家庭的目的是财富,他的确是按照大多数人的观点来说的。在《政治学》第一卷中,[①]他自己证实财富并非家政的目的,而是其手段。

16. 其次,在"任何技艺……"[6]这部分,他确定了习性(habituum)相互之间的秩序。也就是说他处理了一种起作用的习性,称其为德性,它又从属于其他德性。比如制作马缰的技艺从属于骑术,因为那些必须骑马的人告诉工匠如何为其制作马缰。这样骑马人成了设计者,也就是说他自己成了首要关注此事的工匠。关于其他技艺有同样的理由,这些技艺又使得另外的技艺成了骑术的必要手段,比如马

① 第二章,3－7[IV](圣托马斯评注,第二章);第三章,10－22[IX－X]－IV[XI](圣托马斯评注,第七至九章)。

鞍或其他这类东西。骑术进而又从属于军事。而战士自古就不只有骑兵,为了占领还有步兵。因此从属于军事的不只有骑术,还有为了战争活动而部署的全部技艺或德性,比如弓箭装备,弹射器制作,和其他此类装备。正是通过这种方式,其他所有技艺都从属于另外的技艺。

17. 第三,在"也因此在所有情况下……"[7]这部分,他根据习性之秩序确定了目的之秩序。他认为对于所有技艺或德性这一点同样都是真实的,即主要技艺的目的比从属于这个首要目的的技艺或德性之目的都更使人想望。他由此证实,人们所追求的是前者,即热衷于后面这些低一级的技艺或德性之目的,是为了高一级的技艺或德性之目的。而这一段话与前面一段话是中断了的,应当这样来读:任何技艺或德性都是如此,即从属于某一种德性……,也因此在所有情况下,主要技艺的目的……。

18. 第四,在"也不管……"[8]这部分,他表明对于目的之秩序而言,目的是成果或活动并没有什么不同。他认为对于秩序而言,目的是活动或活动之外的某种成果,都没有什么不同,正如他在前面的讨论中已经说过的那样。[1] 制作马缰的目的是作为成果的马缰;而骑术作为首要的目的,其活动正是骑马。在医学技艺和体操技艺之间也形成了对照。因为医学技艺的目的是某种成果,即健康;而体操技艺则保持在体操技艺之中,其目的是活动,即锻炼。

---

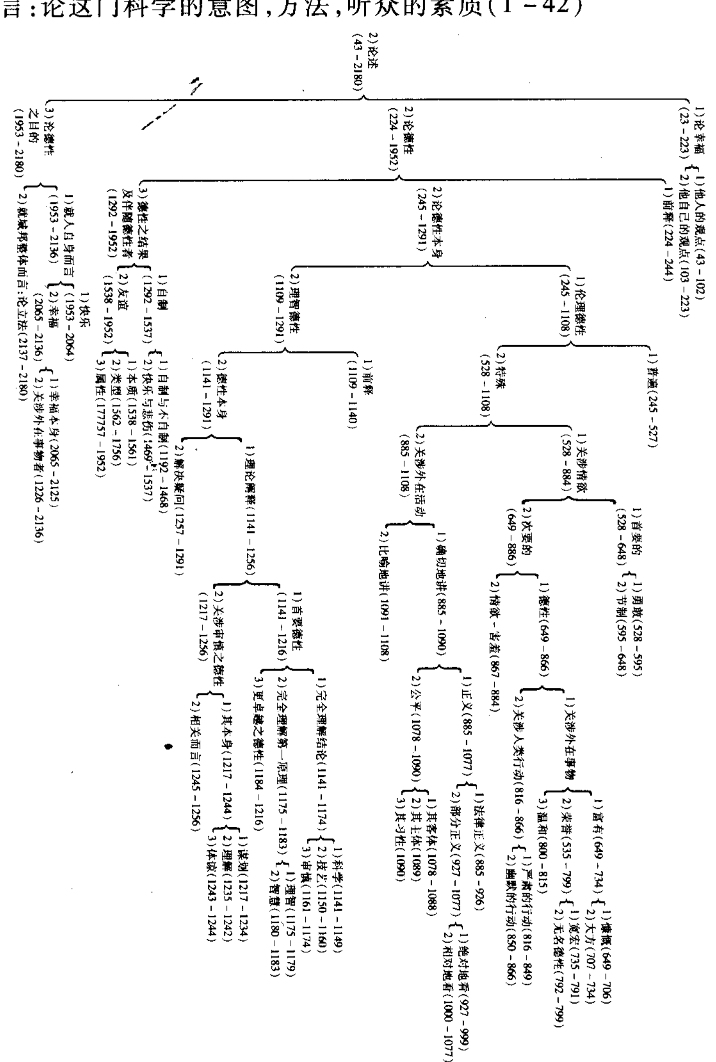
① n. 16。

[附录二]:圣托马斯·阿奎那著述年表

年	注疏	论辩		神学大全	短论等
		主题论辩	自由论辩		
1250-56	《箴言录》注疏	论真理			
1253-55		(1256-59)			论存在与本质
					论自然原理(1255)
	《马太福音》注疏				
1256-59					驳反对崇信上帝
	《以赛亚书》注疏				(1256)等等
	波埃修注疏:				
1257-58	《论研究》注疏			反异教大全I	
	《论三位一体》注疏			(1259)	
				反异教大全II	
1259				-IV(1261-	
	狄奥尼修斯注疏:			64)	
1261-64	《论圣名》				
					论对犹太人的统治
	《约伯记》注疏	论上帝的全能	VII-XI		
					驳希腊人的错误
	金链之《马太福音》	(1256-67)	(1265	神学大全I	(1261-64)
	金链之《马可福音》		-67)	(1266-68)	
1265	金链之《路加福音》	论灵性受造物			
1266		(1266-69)			
					论王治(1266)等等
	《论灵魂》注疏	论灵魂			
1266-72	《论感觉》注疏	(1265-)			
	《论记忆》注疏				
	金链之《约翰福音》				
1267-78	《耶利米哀歌》注疏				
	《耶利米书》注疏	1269-82:			
1267-69	《物理学》注疏				
1268	《形而上学》注疏	论俗德	I-VI,XII	神学大全I-II	
1268-72	《伦理学》注疏	论爱	(1269	(1269	论天使(1268)
1269	《论气象》注疏	论位格的统一	-72)	-72)	论灵性生命之完善
	《约翰福音》注疏	论恶			(1269)等等
1269-72	《解释篇》注疏				
	《后分析篇》注疏	论圣德			
	《政治学》注疏	论修正			论世界的永恒
	《论原因》注疏	论希望		神学大全II-	论理性的统一
	《保罗书信》注疏			II(1271	驳使人远离信仰之邪
1269-73				-72)	说(1270)
1271-72				神学大全III	
	《诗篇》注疏			(1272-73)	
1271-73	《论天》注疏				神学大纲(1272-73)
	《论发生与毁灭》注疏				等等

[附录三]:亚里士多德《尼各马可伦理学》文本结构

1)序言:论这门科学的意图,方法,听众的素质(1 - 42)



今本《文子》诠释《老子》考

郑丽娟

《文子》、《老子》关系概述

《汉书·艺文志》录《文子》九篇，以为文子乃老子弟子。自是以还，前辈学者对《文子》与《老子》之关系多所论及。考王充尝以老子与文子之关系与孔子、颜渊相提并论，以为若老子、文子者，盖似天地者也。[1] 宋人杜道坚更进一步推演是说，以为"《文子》者，《道德经》之传也。《老子》本《易》而著书，《文子》法《老》而立言"。[2] 然而遍考先秦两汉典籍，并无证据足以证明文子乃老子弟子，又与孔子同时。自竹简《文子》出土资料公布后，可知今传本《文子》重在改易古本《文子》的问答主客，[3]此或与后人为提高《文子》价值有关。姑勿论后人改窜《文子》问答主客之因，考《文子》一书，无论古本或传世本皆与《老子》

---

① 黄晖撰：《论衡校释》（附刘盼遂集解），北京：中华书局，1990年，页783。

② 杜道坚：《通玄真经缵义·序第一》，收录于《正统道藏》二十八册，台北：新文丰出版公司，1985年，页1a（总页358）。

③ 李学勤：《试论八角廊简〈文子〉》，收录于李学勤：《古文献丛论》，上海：上海远东出版社，1996年，页151－152。

关系甚密。[1] 至于今本《文子》与《老子》之关系,学者论之亦详,如宋濂以为是书"壹祖老聃,大概《道德经》之义疏尔"。[2] 不过,李学勤仅视《文子》称引《老子》这一形式与古人采用前人著作之例无异:

《文子》大量袭用《老子》,是否说明此书像有的学者讲的是《老子》古注呢?我认为不能这样说。八角廊竹简所显示的《文子》原貌,完全不是注释,也有别经说。全书通体为平王及其臣文子问答,并未解说《老子》,只是征引,或者说袭用了《老子》的许多文句。……《文子》思想和文句源出《老子》,表明《文子》非常熟悉《老子》这部书。这和他作为老子弟子的身分是符合的。……采用前人著作的文句,甚至章节,融入自己的作品,是古代典籍中可见的现象。在先秦至汉初道家著作中,这种现象尤为突出。[3]

---

① 有关竹简《文子》与《老子》关系之说,详参李学勤《〈老子〉与八角廊简〈文子〉》,见《中国哲学史》1995 年 3、4 期合刊,页 31 - 33;向井哲夫著《有关竹简〈文子〉问题研究》,牟晓春译,广西师范大学出版社,2001 年,页 754 - 775;江宁《再论〈文子〉》〔简帛研究:http://www.bamboosilk.org(2001 年 8 月 13 日)〕;宁镇疆《从出土材料再论〈文子〉及相关问题》(见《华东师范大学学报》哲学社会科学版,第三十四卷第二期,2002 年,页 51 - 56)之内容多与江宁《再论〈文子〉》一文相合。

② 宋濂:《诸子辩》,香港:太平书局,1962 年,页 8。江世荣以为,《文子》乃《老子》古注之一,参氏著《先秦道家言论集〈老子〉古注之一——〈文子〉述略》,见《文史》第十八辑(1983 年),页 247 - 259。丁原植谓《文子·上仁》为文子学派之解《老》作品;见丁原植,《就竹简资料看〈文子〉与解〈老〉传承》,《道家文化研究》第十七辑(1999 年),页 81 - 117。

③ 李学勤:《〈老子〉与八角廊简〈文子〉》,《中国哲学史》3、4 期合刊(1995 年)页 33。另葛刚岩亦就"《文子》为《老子》古注"之说提出商榷,其言曰:

> 今本《文子》不能等同于原本《文子》,前人根据今本《文子》而提出"《文子》是《老子》古注",只是臆测,缺乏有力的证据。我们以为,今本《文子》是在原本《文子》残卷基础上,经后人多次整理、增饰而成。具体言之,原本《文子》在班固之后的流传过程中残损,整理者在修补残文时借用了《老子》、《庄子》、《管子》以及其它古籍的内容,偶尔也将这些书的一些注释、经说一并纳入到了今本《文子》中,这便导致今本《文子》中既有《老子》一书的注释,也有其它文献的注释;既有《老子》的训诂式注释,也有《老子》的义理式注释。(葛刚岩,《〈文子〉成书及其思想》,成都:巴蜀书社,2005 年,页 56 - 69;引文见页 69。)

郑国瑞疑汉人之所以以文子附于老子，盖“时人以为《文子》书中述《老子》言，二者关系密切，遂生文子为老子弟子之附会”。[①]

今本《文子》主要由“文子问、老子曰”问答体及“老子曰”之论述体组成。丁原植曰：“若以《文子》书中‘老子曰’为段落形式区分，共有一百八十七章，而其中有五十二章引用了《老子》的章句。这种高比率的出现，显示着《文子》与《老子》间应有极为密切的关系。”[②]丁氏共分今本《文子》引用《老子》文辞者为四类，[③]进而论述《文子》、《老子》二书关系。[④] 以为《文子》诠释《老子》之法，其最常见者，乃今本《文子》选取《老子》不同篇章，就其内容义理相近者重新并合，然后加以发挥、诠释。

诚如上文所言，今本《文子》内容重见于《淮南》者众，二书关系异常复杂，何志华以为若欲析论今本《文子》诠释《老子》之法，当“选取今本《文子》内容与《老子》相应而又不见于《淮南》者，方能视为今本《文子》之原始资料，并可据此探究今本《文子》编者如何诠释《老子》，并进而发挥《老子》义理”。[⑤]本文即以此为准，尝试全面搜集今本《文子》诠释《老子》之文，选其显例，加以说明，以见今本《文子》不仅大量袭用《老子》文辞，亦多所诠释发挥。

---

① 郑国瑞：《〈文子〉研究》，国立中山大学中国文学研究所，硕士毕业论文(1997 年)，页 46。

② 丁原植：《文子新论》，台北：万卷楼图书有限公司，1999 年，页 97。

③ 丁原植《文子新论》，页 98：“《文子》中出现或引用《老子》经文的五十二章，可分为四类：第一、《文子》的文字与引用《老子》的经文，均见于《淮南子·道应训》者。第二、《文子》的文字与引用《老子》的经文均见于《淮南子》其它篇章者。第三、《文子》的文字见于《淮南子》而引用《老子》的经文均不见于《淮南子》者。第四、《文子》的文字与引用《老子》的经文，均不见于《淮南子》者。”

④ 丁原植《就竹简资料看〈文子〉与解〈老〉传承》，辑录今本《文子》与《老子》相关而不见《淮南》者六例，以见今本《文子》曾在思想内容上诠释《老子》文义。进而推论“先秦时代的《老子》传本，经过各种方式传抄或解释，各种地域思想环境中有过不同的写本或辑本。而《文子》与文子学派所保留的资料，是其中相当重要的一支。”见《道家文化研究》第十七辑(1999 年)，页 116。是文亦见于丁氏《文子新论》一书。

⑤ 何志华：《今本〈文子〉诠释〈淮南〉考》，收录于何志华：《〈文子〉著作年代新证》，香港：汉达古文献研究计划，2004 年，页 175。

今本《文子》诠释《老子》方法探究

1 今本《文子》依据《老子》原书文辞诠释《老子》例

例一

《文子·精诚》:老子曰:大道无为,无为即无有,无有者不[①]居也,不[②]居者即处无形,无形者不动,[③]不动者无言也,[④]无言者即静而无声,无形无声。无形[⑤]者,视之不见,听之不闻,是谓微妙,是谓至神,"绵绵[⑥]若存","是谓天地之根"。道无形无声,故圣人强为之形,以一字[⑦]为名,……故不可不轨大道以为天下母。[⑧]

按今本《文子》释读《老子》之法,主要为以《老》释《老》,即采撷不同《老子》篇章,加以重新组合、发挥。《文子》谓"大道无为",以为无为即无有,而无有者则不居,盖据《老》释《老》。考《老子》一书屡言"无为",如三十七章"道常无为,而无不为"[⑨],三十八章"上德无为而无以为;下德为之而有以为" 及四十八章"无为而无不为"。至于"不

---

① "不",朱弁作"弗"。见《通玄真经》卷二,收录于《正统道藏》二十八册,台北:新文丰出版社,1985 年,页 15a(总页 479)。

② 同上。

③ "无形者不动",朱弁作"无形者即不动"。见《通玄真经》卷二,页 15a(总页 479)。

④ "不动者无言也",朱弁作"不动者无言"。见《通玄真经》卷二,页 15a(总页 479)。

⑤ 杜道坚无"无形"二字。见《通玄真经缵义》卷二,页 12a(总页 374)。

⑥ "绵绵",杜道坚作"緜緜"。见《通玄真经缵义》卷二,页 12b(总页 374)。朱弁同,见《通玄真经》卷二,页 15b(总页 479)。

⑦ "字",朱弁作"句"。见《通玄真经》卷二,页 15b(总页 479)。

⑧ 据默希子《通玄真经》(收录于《正统道藏》二十八册)。下同。

⑨ 据王弼《道德真经注》(收录于《正统道藏》第二十册)。下同。

居”则见《老子》二十四章,其文曰“故有道者不处”。“不处”犹“不居”也。可见《文子》盖据《老》释《老》。

《文子》进一步阐释“不居”之义,以为不居者,即处无形,无形者不动,不动者无言也,无言者即静而无声,无形无声。《文子》所谓“无形者,视之不见,听之不闻”,盖据《老子》十四章、三十五章为说,其文曰:“视之不见,名曰夷;听之不闻,名曰希。”又曰:“视之、不足见,听之、不足闻。”至于《老子》十五章“微妙玄通,深不可识”,六章“玄牝之门,是谓天地根。绵绵若存,用之不勤”,则为《文子》下文“是谓微妙”论说之据。

又《文子》下文云“道无形无声,故圣人强为之形,以一字为名”,其义近《老子》二十五章“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母,吾不知其名,字之日道,强为之名曰大”[①]。至于下文“故不可不轨大道以为天下母”,义近《老子》二十五章“周行而不殆,可以为天下母”、五十二章“天下有始,以为天下母”。由是观之,今本《文子》诠释《老子》之法乃首先结合不同篇章《老子》语句,然后再加以发挥。

例二

《文子·符言》:老子曰:人之情心服于德,不服于力,……欲胜人者,先自胜,欲卑人者,先自卑,……夫古之圣王以其言下人,以其身后人,即天下乐推而不厌,戴而不重,此德重有余而气顺也,[②]故知与之为取,后之为先,即几之[③]道矣。

---

① 《文子》所谓“以一字为名”者,或别有所据,考帛书《道原》曰“一者其号也”(陈鼓应:《黄帝四经今注今译》,台北:台湾商务印书馆股份有限公司,1995年,页474)。又《韩非·扬权》“道无双,故曰一”(王先慎:《韩非子集解》,北京:中华书局,1998年,页46)。

② “此德重有余而气顺也”,杜道坚作“此德有余而气顺也”。见《通玄真经缵义》卷四,页12b(总页391)。

③ “之”,杜道坚作“于”。见《通玄真经缵义》卷四,页12b(总页391)。朱弁同,见《通玄真经》卷四,页14a(总页504)。

按《文子》以“德”、“力”对举,以为人之情心服于德,而不在于力,是以圣人进退有度,故天下乐推而不厌。考今本《文子》“欲胜人者,先自胜”,实隐括《老子》三十三章“胜人者有力,自胜者强”。至于“古之圣王以其言下人,以其身后人,即天下乐推而不厌”,“后之为先,即几之道矣”,则近《老子》六十六章“是以圣人欲上民,必以言下之;欲先民,必以身后之。是以圣人处上而民不重,处前而民不害,是以天下乐推而不厌”。可见今本《文子》拼合不同篇章《老子》以成其辞。

例三

《文子·道德》:平王问文子曰:吾闻子得道于老聃,[1]今贤人虽有道,而遭淫乱之世,以一人之权,而欲化久乱之民,其庸能乎?文子曰:夫道德者,匡邪[2]以为正,振乱以为治,化淫败以为朴,淳[3]德复生,天下安宁,要在一人。……故以道莅天下,天下之德也,无道莅天下,天下之贼也。以一人与天下为雠,虽欲长久,不可得也,尧舜以是昌,桀纣以是亡。平王曰:寡人敬闻命矣。

按《文子》重在论述以一人之权,所以能化久乱之民之因。《文子》以为人主倘若能以道德匡邪以为正,振乱以为治,化淫败以为朴,则能以一人之权,化久乱之民矣。考《文子》“故以道莅天下,天下之德也,无道莅天下,天下之贼也”,实整合《老子》六十章“以道莅天下,其鬼不神”及六十五章“故以智治国,国之贼;不以智治国,国之福”而言之。

例四

《文子·自然》:老子曰:所谓天子者,有天道以立天下也。……忽恍无际,远无所止,视之无形,听之无声,是谓大道之经。

---

① 朱弁《通玄真经》无“平王问文子曰:吾闻子得道于老聃”一节。

② “邪”,杜道坚作“衺”。见《通玄真经缵义》卷五,页16a(总页402)。

③ “淳”,杜道坚作“醇”。见《通玄真经缵义》卷五,页16a(总页402)。

按今本《文子》释天子之所以为天子之理,考"忽怳无际",近《老子》十四章"无物之象,是谓惚恍"及二十一章"道之为物,唯恍唯惚。忽兮恍兮,其中有象。恍兮忽兮,其中有物"。至于"视之无形,听之无声"则近《老子》十四章"视之不见,名曰夷;听之不闻,名曰希"及三十五章"道之出口,淡乎其无味,视之、不足见,听之、不足闻,用之、不足既"。然《老子》以"惚恍"、"视之不足见"、"听之不足闻"等形容道不可得而定之貌,而《文子》则以之形容天子以天道立天下,并称之为"大道之经"。[①]

2 今本《文子》依据《淮南》诠释《老子》例[②]

例五

《文子·道原》:老子曰:夫人从欲失性,动未尝正也,……人之性欲平,嗜欲害之,唯圣人能遗物反己。……故曰:"我[③]无为而民自化,我无事而民自富,我好静而民自正,我无欲而民自朴。"清静者德之至也,柔弱者道之用也,虚无恬愉者万物之祖也,……若无而有,若亡而存。

按今本《文子》以《老子》五十七章"我无为而民自化,我无事而民自富,我好静而民自正,我无欲而民自朴",连接《淮南》《齐俗》、《原道》以为立说之据。考《文子》称引《老子》文辞,重在说明世人多为物欲所蔽,唯圣人能"遗物反己",而通于道。圣人适性而治,"无为"、

① 按论者或谓《文子》为黄老著作,陈鼓应以为道家黄老派与老庄一系的最大差异,在于黄老一派"援法入道"(陈鼓应:《黄帝四经今注今译》,页 19),并曰:"'道'的向社会性倾斜,是黄老学派对老子思想的一种发展,也是黄老道家的一大特点"(陈鼓应:《黄帝四经今注今译》,页 3)。

② 按此等例证,皆属今本《文子》剪裁《淮南》以诠释《老子》者,与《文子》因袭《淮南》文例性质迥异。

③ "我",朱弁作"哉",见《通玄真经》卷一,页 14b(总页 466)。

"无事"、"好静"、"无欲",则无事不成。然四者之中,《文子》似乎尤重"好静"。考《文子》引《老》以总结《齐俗》之文后,即曰"清静者德之至也",进一步申明清静无为之用。《文子》以"清静"、"柔弱"、"虚无"三者并举,以为行此三者,即道立,道立则万物生。

例六

《文子・符言》:老子曰:道者守其所已有,不求其所以未得,[①]……故福莫大于无祸,利莫大于不丧。"故物或益之而损,损之而益。"……开道之于善,而民向方矣。

按《文子》是节内容分见《淮南・诠言》、《缪称》,然《淮南》之论述对象为"圣人",《文子》之论述对象则为"道"。《文子》以为"福莫大于无祸,利莫大于不丧",故道者守其所已有之精神,不求其所未得之方术,则无所损益矣。考《老子》四十二章"故物或损之而益,或益之而损",是为《文子》"故物或益之而损,损之而益"立说之据。又《淮南・诠言》与《文子》互见之内容云:"动之为物,不损则益,不成则毁,不利则病,皆险也,道之者危。"[②]《文子》是文以《老子》"故物或损之而益"约略其义,盖亦为《文子》诠释《淮南》方法之一。[③]

例七

《文子・上义》:老子曰:自古及今,未有能全其行者也,故君子不责备于一人,"方而不割,廉而不刿,直而不肆",博达而不訾,

① "不求其所以未得",杜道坚作"不求其所未得"。见《通玄真经缵义》卷四,页 5b(总页 388)。朱弁同,见《通玄真经》卷四,页 5b(总页 499)。

② 据影钞宋本《淮南子》。下同。

③ 何志华《今本〈文子〉诠释〈淮南〉考》详举五十二例,以见今本《文子》确曾诠释《淮南》:"当中或则以同义、近义词诠释《淮南》文义,或则修饰其文辞语句,或则依据《庄子》加以改易,诠释方法不一而足。由此可见今本《文子》袭用《淮南》,曾经细意分析《淮南》内容,再加诠释、发挥,绝非纯然因袭。"有关今本《文子》依据《老子》诠释《淮南》之论说,详参拙作《今本〈文子〉诠释〈老子〉、〈淮南子〉考》第四章《今本〈文子〉诠释〈淮南〉考》,香港中文大学中国语言及文学学部硕士论文,2006 年(未刊稿)。

道德文武,不责备于人,……今志人之所短,忘人之所长,而欲求贤于天下,即难矣。……如此,则人情可得矣。

按《文子》是文见《淮南·泛论》。《淮南》、《文子》皆言任人之道,以为人无全能,若"志人之所短,忘人之所长",则难以得人。故论人之道,莫胜于观其大略,以得其情。考《淮南》"方正而不以割,廉直而不以切"二句,实括《老子》五十八章"是以圣人方而不割,廉而不刿,直而不肆,光而不耀"。《文子》约略《淮南》文辞,复直接迻录《老子》原文"方而不割,廉而不刿,直而不肆"以为立说之据,并以"方而不割"、"廉而不刿"、"直而不肆"、"博达而不訾"四者并举,以言君子不责备于人,而自修以道。

例八

《文子·上礼》:老子曰:为礼者,雕琢人性,矫拂其情,……不本其所以欲,而禁其所欲,不原其所以乐,而防其所乐,……故曰:"开其兑,济其事,终身不救。"……故扬汤止沸,沸乃益甚,知其本者,去火而已。

按《文子》是文见《淮南·精神》,然《淮南》重在言"衰世凑学",及今之儒者"不知原心反本"之蔽。《文子》则重在言礼乐之蔽,以为不本正性恬漠之情,而禁欲防乐,则欲不可止,乐不可禁。考《文子》"开其兑,济其事,终身不救"一句,见《老子》五十二章"开其兑,济其事,终身不救"。王弼释《老子》之义曰:"不闭其原,而济其事,故虽终身不救"。《文子》推演《老子》之义,以"本其所以欲"、"原其所以乐"指"兑",以"禁欲"、"防乐"指"事"。总括而言,今本《文子》不仅以《老》释《淮》,亦推演《老子》之义,以成己说。

3. 今本《文子》依据多于一种典籍诠释《老子》例

例九

《文子·道原》：老子曰：执道以御民者，事来而循之，物动而因之；……故道者，虚无、平易、清静、柔弱、纯粹素朴，此五者，道之形象[①]也。虚无者道之舍也，平易者道之素也，清静者道之鉴也，柔弱者道之用也。反者道之常也，柔者道之刚也，弱者道之强也。纯粹素朴者道之干也。……大道坦坦，去身不远，求之远者，往而复返。

按《文子》是文主要因袭《淮南·原道》，然论道之形象一节则为《淮南》所无。《文子》"执道以御民"，盖本《老子》十四章"执古之道"为说。考《文子》屡有"执道"之言，而不见《淮南》，如《道原》"是以圣人执道虚静、微妙以成其德"，又《道德》"御之以道，养之以德"，可见"执道"之说，实《文子》原书义理。

此外，《文子》以"虚无"、"平易"、"清静"、"柔弱"、"纯粹素朴"五者言道之形象，实结合《老子》、《庄子》、《淮南》三书为说。《文子》谓"虚无者，道之舍也。平易者，道之素也"盖本《淮南》为说。《淮南·俶真》："是故虚无者，道之舍。平易者，道之素。"《精神》："夫静漠者，神明之宅也。虚无者，道之所居也。"又《诠言》："平者，道之素也；虚者，道之舍也。"至于《文子》"柔弱者，道之用也"、"反者，道之常也"、"柔者，道之刚也。弱者，道之强也"，则采撷《老子》四十章"弱者道之用"及七十八章"弱之胜强，柔之胜刚"以言之。又"柔者，道之刚也。弱者，道之强也"，则括《老子》七十八章及《淮南·原道》"行柔而刚，用弱而强"之义。

再者，《文子》视"纯粹素朴"为"道之干"，亦不无依据。考《庄子·刻意》尝以"纯"、"素"并举，以为"纯素之道，唯神是守"，复释二者

① "象"，朱弁作"体"。见《通玄真经》卷一，页6b（总页462）。

之义曰:"素也者,谓其无所与杂也;纯也者,谓其不亏其神也。能体纯素,谓之真人。"[①]又《淮南·原道》:"所谓天者,纯粹朴素,质直皓白,未始有与杂糅者也。"由此可见,《文子》"纯粹素朴者,道之干也"之说,盖亦有据。总上论述,《文子》是文,实结合《老子》、《庄子》、《淮南》三书以为诠释《老子》之据。

例十

《文子·道原》:老子曰:圣人忘乎治人,而在乎自理。[②] 贵忘乎势位,而在乎自得,自得即天下得我矣;乐忘乎富贵,[③]而在[④]乎和,知大己而小天下,几于道矣。[⑤] 故曰:"至[⑥]虚极也,守静笃也,万物并作,吾以观其复。"[⑦]……真人者,知大己而小天下,[⑧]贵治身而贱治人,……为无为,事无事,知不知也。……是以其寝不梦,[⑨]觉而无忧。

按《文子》详论圣人、真人之质,以为二者并无二致,皆能体道自然,"知大己而小天下"。其内容见于《淮南·原道》、《俶真》。考《老子》十六章"致虚极,守静笃。万物并作,吾以观复",是为《文子》"致虚极也,守静笃也,万物并作,吾以观其复"立说之据。

此外,《文子》"为无为,事无事,知不知也",则结合不同篇章《老子》以重新整合、发挥。考《老子》三章"为无为,则无不治",又六十三章"为无为,事无事,味无味",又七十一章"知不知,上,不知

① 据《续古逸丛书》影印宋刊本《南华真经注》。下同。

② "理",朱弁作"治"。见《通玄真经》卷一,页8a(总页463)。

③ "富贵",朱弁作"贵富"。见《通玄真经》卷一,页8a(总页463)。

④ "在",朱弁作"存"。见《通玄真经》卷一,页8b(总页463)。

⑤ "几于道矣",朱弁作"即几乎道矣"。见《通玄真经》卷一,页8b(总页463)。

⑥ "至",杜道坚作"致"。见《通玄真经缵义》卷一,页5b(总页362)。

⑦ "吾以观其复",朱弁作"吾以观其复也"。见《通玄真经》卷一,页8b(总页463)。

⑧ "知大己而小天下",杜道坚作"大己而小天下"。见《通玄真经缵义》卷一,页3a(总页361)。朱弁同。《通玄真经》卷一,页9b(总页463)。

⑨ "梦",朱弁作"□"。见《通玄真经》卷一,页10b(总页464)。

知，病”。

《文子》详释“圣人”、“真人”之质，用词近《庄子》、《淮南》。考《庄子·逍遥游》“至人无己，神人无功，圣人无名”。成《疏》曰：“至言其体，神言其用，圣言其名。故就体言至，就用语神，就名语圣，其实一也。”①又《文子》“嘘吸阴阳，吐故纳新”，近《庄子·刻意》“吹呴呼吸，吐故纳新”。成《疏》曰：“吹冷呼而吐故，呴暖吸而纳新。”《文子》“与阴俱闭，与阳俱开，与刚柔卷舒，与阴阳俛仰”，则见《淮南·原道》，其言曰：“与刚柔卷舒兮，与阴阳俛仰兮”，“与阴俱闭，与阳俱开”。由此观之，《文子》对《老子》之诠释实亦有据。

例十一

《文子·九守》：老子曰：天地未形，窈窈冥冥，浑②而为一，寂然清澄，重浊为地，精微为天，离而为四时，……“道生一，③一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”

按今本《文子》是节言天地之生成，并由此而及圣人法天顺地，则可达逍遥自得之境。其内容主要见于《淮南·精神》，然其释读《老子》之法，则不以《淮南·精神》为限。考《老子》十四章“故混而为一”，是为《文子》“浑而为一”立说之据。又《淮南·精神》称引《老子》四十二章“一生二，二生三，三生万物。万物背阴而抱阳，冲气以为和”，以为立说之据。《文子》因袭《淮南》，并袭其引《老》之文，惟今本《文子》据《老子》四十二章原文于“一生二”前增“道生一”句，以成其说。可见《淮南》每据《老子》为说，今本《文子》诠释《淮南》，纵然并袭引《老》之文，然亦每据《老子》原书，改易《淮南》。

此外，今本《文子》以“寂然清澄”形容天地未形之况，实据《淮南

① 据郭庆藩《庄子集释》，北京：中华书局，1961年。下同。

② “浑”，杜道坚作“混”。见《通玄真经缵义》卷三，页1a（总页378）。

③ “道生一”，朱弁作“故曰道生一”。见《通玄真经》卷三，页2a（总页484）。

·俶真》为说。考《俶真》以“寂然清澄”形容“有未始有夫未始有有无者之境。”又今本《文子》继言“重浊为地,精微为天,离而为四时”,其实亦有所据。考《淮南·天文》云“天墬未形,冯冯翼翼,洞洞灟灟,故曰(大昭)〔太始〕。(道始于)〔太始生〕虚霩,虚霩生宇宙,宇宙生〔元〕气。〔元〕气有(汉)〔涯〕垠,[①]清阳者薄靡而为天,重浊者滞凝而为地。清妙之合专易,重浊之凝竭难,故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳,阴阳之专精为四时,四时之散精为万物。”又《列子·天瑞》:[②]“清轻者上为天,浊重者下为地。”[③]二者皆谓清轻者为天,重浊者为地,其论与《文子》相近。可见《文子》之论未尝无据。由此可见,《文子》实结合不同典籍以诠释《老子》。

例十二

《文子·自然》:老子曰:天地之道,以德为主,道为之命,物以自正。至微甚内,不以事贵,故不待功而立,不以位为尊,不待名而显,不须礼而庄,不用兵而强。故道立而不教,明照而不察,道立而不教者,不夺人能也,明照而不察者,……智[④]者不相教,能者

---

① 参王念孙《读书杂志》,页782。

② 《汉志》归《列子》八篇于道家,《隋志》及新、旧《唐志》同。自柳宗元《辨列子》始,学者多疑是书盖为后人增窜,不足为信。举例而言,高似孙《子略》,疑列子乃鸿蒙云将之流,并无其人。又谓是书多浅近迂僻者,特出于后人荟萃而成。(高似孙:《子略》;收录于《四库全书》六七四册,上海古籍出版社,1987年,页509。)然近代学者,如许抗生《〈列子〉考辨》(载《道家文化研究》第一辑,1992年)、陈鼓应《论〈老子〉晚出说在考证方法上常见的谬误——兼论〈列子〉非伪书》(载《道家文化研究》第四辑,1994年)、陈广忠《为张湛辨诬——〈列子〉非伪书考之一》(载《道家文化研究》第十辑,1996年)、《〈列子〉三辨——非伪书考之二》(载《道家文化研究》第十辑,1996)及《从古词看〈列子〉非伪——〈列子〉非伪书考之三》(载《道家文化研究》第十辑,1996年)等文,或比较先秦两汉典籍引用现存《列子》文句之分析,或从秦汉文字、训诂、方言等典籍与《列子》中相同词语的分析对比,以见《列子》大抵乃先秦典籍,然当中或经后人增窜。

③ 杨伯峻:《列子集释》,北京:中华书局,1979年,页8。

④ “智”,杜道坚作“知”。见《通玄真经缵义》卷八,页3b(总页421)。

不相受，故圣人立法，以导民之心，各使自然，故生者无德，死者无怨。[1]“天地不仁，以万物为刍狗，圣人不仁，以百姓为刍狗。”夫慈爱仁义者，近狭之道也，狭者入大而迷，近者行远而惑，圣人之道，入大不迷，行远不惑，常虚自守，可以为极，是谓天德。

是节内容不见于《淮南》，或可视为《文子》之原始资料。《文子》撷取《老子》不同篇章，再参以《庄子》、《淮南》之文，加以重新组合发挥，以言圣人以道导民，使各自然，故能陟通衢而无滞。考“不用兵而强”，义近《老子》三十章“不以兵强天下”。《文子》以“不待功而立”、“不以位为尊”、“不待名而显”、“不须礼而庄”、“不用兵而强”五者并举，以为天地之道，以德为主，以道为命，若能因其自然，则无为而不成。故默希子曰：“人能调护神气，正性命，内保精微，外弃烦累，何须名位而自尊，不待兵甲而人服也。”其义近河上公章句释《老子》“以道佐人主者，不以兵强天下”之义，其言曰：“以道自佐之主，不以兵革，顺天任德，敌人自服”。[2]

此外，《文子》“道立而不教，明照而不察”，则发挥《老子》二章“是以圣人处无为之事，行不言之教”之义。《文子》以为“圣人立法以导民之心，各使自然，故生者无德，死者无怨”。考今本《文子》所谓“生者无德，死者无怨”，则近《淮南·原道》曰：“待而后生，莫之知德；待之后死，莫之能怨”。又《文子》“天地不仁，以万物为刍狗，圣人不仁，以百姓为刍狗”则以《老子》五章“天地不仁，以万物为刍狗。圣人不仁，以百姓为刍狗”为据。《文子》迻录其文，而以“慈爱仁义”释《老子》“天地不仁”一句中“仁”之义。《文子》以为圣人“常虚自守，可以为极，是谓天德”。考《庄子·刻意》云：“虚无恬淡，乃合天德”。郭注曰：“乃与天地合恬淡之德也。”其义与《文子》相近。可见《文子》每据《庄子》、《淮南》诠释《老子》。

---

① “故生者无德，死者无怨”，杜道坚作“故生者无德也，死者无怨也”。见《通玄真经缵义》卷八，页3b(总页421)。

② 河上公章句：《道德真经注》卷二；收录于《正统道藏》第二十册，下同。按《老子》王弼注曰：“以道佐人主，尚不可以兵强于天下，况人主躬于道者乎？”其义似不及河上公章句近《文子》之义。

今本《文子》引录《老子》异文探究

1 今本《文子》之《老子》异文近帛书《老子》例

1.1. 近帛书乙本《老子》例

例一

《文子·符言》:老子曰:道者守其所已有,不求其所以未得,[①]……故福莫大于无祸,利莫大于不丧。"故物或益之而损,损之而益。"……开道之于善,而民向方矣。

按《文子》以为"福莫大于无祸,利莫大于不衰",故道者守其所已有之精神,不求其所未得之方术,则无所损益矣。考《文子》"故物或益之而损,损之而益",见《老子》四十二章,现排列诸本《老子》文辞如下:

帛书甲本《老子》:	物或损之【而 益, 益】之而损。[②]
帛书乙本《老子》:	【物或益之 而】损, 损 之而益。
王弼本《老子》:	故 物或损之 而 益,或益 之而损。
《文子·符言》:	故 物或益之 而 损, 损 之而益。

诸本《老子》并列,可见《文子》所引《老子》文辞近帛书乙本,而与帛书甲本及王弼本《老子》异。[③]

---

① "不求其所以未得",杜道坚作"不求其所未得"。见《通玄真经缵义》卷四,页5b(总页388)。朱弁同,《通玄真经》卷四,页5b(总页499)。

② 据马王堆汉墓帛书整理小组编:《马王堆汉墓帛书:老子》,北京:文物出版社,1976年。下同。

③ 按传世本《老子》未有作"物或益之而损,损之而益"者。详参蒋锡昌:《老子校诂》(四川:成都古籍书店,1988年,页282)。按蒋氏又曰:"《文子·符言》篇一作'故物或益之而损,损之而益';一作'故物或益之而损,或损之而益'。"(同上书,页282)。帛书整理小组曰:"通行本作'故物或损之而益,或益之而损',甲本同,此疑误倒。"(《马王堆汉墓帛书:老子》,页49。)

2. 今本《文子》之《老子》异文近帛书及王弼本《老子》例

2.1. 近帛书甲、乙本及王弼本《老子》例

例二

《文子·道原》:老子曰:夫事生者应变而动,变生于时,知时者无常之行。[1] 故"道可道[2],非常道[3],名可名[4],非常名[5]"。……"绝圣弃智,民利百倍"。……以其无争于万物也,故莫敢与之争。

按《文子》是节主要采撷不同篇章《老子》及《淮南》之文,再加以重新整合、发挥,有关论述,已见前文,在此不赘。考"道可道,非常道,名可名,非常名",见《老子》一章,现排列诸本《老子》文辞如下:

帛书甲本《老子》:道,可道也,非恒道也。名,可名也,非 恒名也。

帛书乙本《老子》: 道,可道也,【非恒道也。名,可名也,非】恒名也。

王弼本《老子》: 道 可道 , 非常道 。名 可名 ,非常名。

《文子·道原》: 道 可道 , 非常道 ,名 可名 ,非常名。

诸本《老子》并列,可见《文子》所引《老子》文辞与王弼本《老子》

---

① "知时者无常之行",朱弁作"知时者无常行"。见《通玄真经》卷一,页 11b(总页 464)。

② "道可道",朱弁作"道可道者"。见《通玄真经》卷一,页 11b(总页 464)。

③ "非常道",朱弁作"非常道也"。见《通玄真经》卷一,页 11b(总页 464)。

④ "名可名",朱弁作"名可名者"。见《通玄真经》卷一,页 11b(总页 464)。

⑤ "非常名",朱弁作"非常名也"。见《通玄真经》卷一,页 11b(总页 464)。

同。又“常”,帛书作“恒”,以其不避汉文帝讳也。[①] 至于《文子》下文曰“绝圣弃智,民利百倍”,其文则见《老子》十九章,现排列诸本《老子》文辞如下:

楚简甲本《老子》: 绝智弃辩, 民利百倍。
帛书甲本《老子》: 绝圣弃智, 民利百倍;
帛书乙本《老子》: 绝圣弃智,而民利百倍;
王弼本《老子》: 绝圣弃智, 民利百倍;
《文子·道原》: 绝圣弃智, 民利百倍。

诸本《老子》并列,可见《文子》所引《老子》文辞,近帛书甲、乙本及王弼本《老子》。[②]

2.2. 近帛书乙本及王弼本《老子》例

例三

《文子·上礼》:老子曰:“以政[③]治国,以奇用兵。”……故德均即众者胜寡,力敌则智者制愚,智同则有数者禽无数。

---

① 按今本《老子》无“恒”字,仅有“常”字,或避汉文帝刘恒讳。然帛书本则“恒”、“常”并用。刘殿爵教授曰:“帛书本虽多作‘恒’字,但‘常’字也并非完全没有。例如十六章:是谓复命。复命,常也。知常,明也。不知常,(乙本作‘芒’)作凶(乙本‘凶’字残缺);知常容,容乃公。五十二章:是谓袭(乙本‘袭’字残缺)常。从文例看,似乎‘恒’字只作修饰语用,如‘恒道’、‘恒德’、‘恒名’、‘恒善救人’,而‘常’字则作名词性词用,如‘知常’、‘袭常’。只有在一种句式中,‘恒’、‘常’互见。上引十六章:复命,常也。又二章:先后之相随,恒也。‘常’、‘恒’都是单字谓语,至于语法功能上有无差异,便很难判断了。”(刘殿爵:《马王堆汉墓帛书,〈老子〉初探(上)》,《明报月刊》十七卷第八期,1982年)

② 按“绝圣弃智”,楚简作“绝智弃辩”。王弼训释《老子》“圣”、“智”之义曰:“圣、知,才之善也”。见王弼:《道德真经注》卷一,页12a(总页548)。王弼以为“圣”、“知”二者同义,皆为人才之美者。《老子》视圣知、仁义、巧利为一,以为三者皆为文饰、浮文而不利于治,故曰“绝”。裘锡圭以为据楚简所见《老子》之文,可知“原来老子既不‘绝圣’,也不‘绝仁弃义’。他在这一章中所反对的,只是知辩、巧利、伪诈”。(裘锡圭:《郭店〈老子〉简初探》,《道家文化研究》第十七辑,1999年)。学者疑“绝圣弃智”之改动,最迟出于战国后期(廖名春:《郭店楚简老子校释》,北京:清华大学出版社,2003年,页4)。

③ “政”,杜道坚作“正”。见《通玄真经缵义》卷十二,页11b(总页456)。

按《文子》言以“正”治国、以“奇”用兵之效。考“以政治国,以奇用兵”,见《老子》五十七章,现排列诸本《老子》文辞如下:

楚简甲本《老子》:　　以正治邦,以奇用兵,

帛书甲本《老子》:　　以正治邦,以奇用兵,

帛书乙本《老子》:　　以正治国,以奇用兵,

王弼本《老子》:　　以正治国,以奇用兵。

《文子·道原》:　　以政治国,以奇用兵。

《文子》“政”,诸本《老子》皆作“正”,《说文》:“政,正也”,[1]可见“政”“正”同。[2] 诸本《老子》并列,可见今本《文子》所引《老子》文辞,近帛书乙本及王弼本《老子》。[3]

2.3. 近王弼本《老子》例

例四

《文子·上礼》:老子曰:为礼者,雕琢人性,矫拂其情,……故曰“开其兑,济其事,终身不救。”……故扬汤止沸,沸乃益甚,知其本者,去火而已。

按《文子》言礼乐之蔽,考“开其兑,济其事,终身不救”数语,见《老子》五十二章,现排列诸本《老子》文辞如下:

楚简乙本《老子》:　　启其兑,赛其　事,终身　不治　。

帛书甲本《老子》:　　启其闷,济其　事,终身【不棘】。

帛书乙本《老子》:　　启其,齐其【事,终身】不棘　。

王弼本《老子》:　　开其兑,济其　事,终身　不救　,

《文子·道原》:　　开其兑,济其　事,终身　不救　。

诸本《老子》并列,可见楚简、帛书及王弼本《老子》文辞略有出

---

① 许慎撰;徐铉校定:《说文解字》(附检字),北京:中华书局,1963年,页67下。

② 传世本《老子》亦有作“政”者(详参蒋锡昌:《老子校诂》,页348)。

③ 按《文子》“国”,楚简及帛书甲本皆作“邦”。刘殿爵教授谓作“国”者,盖避汉高祖讳改(刘殿爵教授主编:《老子逐字索引》,香港:商务印书馆,1996年,页19)。

入,而《文子》所引《老子》文辞则与王弼本同。[①]

3. 今本《文子》之《老子》异文不合诸本《老子》例

3.1. 今本《文子》以同义、近义、通假词训释《老子》例

例五

《文子·符言》:老子曰:无为名尸,无为谋府,无为事任,无为智主。……故"不欲碌碌如玉,落落如石。"……石有玉,伤其山,黔首之患固在言前。[②]

按《文子》言无为之效。考"不欲碌碌如玉,落落如石",见《老子》三十九章,现排列诸本《老子》文辞如下:

帛书甲本《老子》:	是故不欲【禄禄】若玉,硌【硌若石】。
帛书乙本《老子》:	是故不欲 琭琭 若玉,珞 珞若石 。
王弼本《老子》:	不欲 琭琭 如玉,珞 珞如石 。
《文子·符言》:	故不欲 碌碌 如玉,落 落如石 。

诸本《老子》并列,可见今本《文子》所引《老子》文辞与帛书、王弼

---

① 考《老子》"开",楚简、帛书本《老子》并作"启"。刘殿爵教授以为作"启"者,盖避汉景帝讳改(刘殿爵教授主编:《老子逐字索引》,页18)。又"兑",帛书甲本作"闷",乙本作"垙",景龙本作"门"(蒋锡昌:《老子校诂》,页322),廖名春谓"门"、"兑"义近;"闷"、"垙"为"兑"之假借(廖名春:《郭店楚简老子校释》,页459)。另"济",帛书乙本《老子》作"齐",楚简作"赛"。王念孙曰:"赛,本作塞。古无赛字,借塞为之。"(王念孙:《读书杂志》,页97。)《郭店楚墓竹简》曰:"赛",疑读作"惥"(荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年,页119。)《说文》:"惥,实也。"(许慎撰;徐铉校定:《说文解字》,页218下。)"齐"借为"济"。《尔雅·释言》"济,益也。"(郭璞:《尔雅注》卷二,台北:台湾中华书局,1965年,页28。)"赛"、"济"同义。"救",楚简作"治",帛书作"棘"。帛书整理组谓"棘"与"事"为韵(马王堆汉墓帛书整理小组编:《马王堆汉墓帛书:老子》,页49),复谓"棘"、"救"双声通假(国家文物局古文献研究室:《马王堆汉墓帛书》壹,北京:文物出版社,1980年,页94)。

② "黔首之患固在言前",朱弁作"黔首之患固在言前。黎民所以蒙祸,其妄议国家典法之言故也"。见《通玄真经》卷四,页2b(总页498)。

本异。“碌碌”,帛书乙本及王弼本皆作“琭琭”;“落落”,帛书甲本作“硌硌”,乙本、王本,则作“珞珞”。“琭”、“碌”,“硌”、“珞”、“落”俱声近而通。蒋锡昌以为传世本《老子》“琭琭”,或作“碌碌”,或作“禄禄”,或作“渌渌”,或作“鹿鹿”;“珞珞”,或作“硌硌”、或作“落落”,盖皆一声之转与传世之异,古人通用。[1] 由此可见,今本《文子》盖以通假字训释《老子》也。

3.2. 今本《文子》或存《老子》异文例

例六

《文子·道原》:老子曰:夫人从欲失性,动未尝正也,……故曰:“我[2]无为而民自化,我无事而民自富,我好静而民自正,我无欲而民自朴。”……若无而有,若亡而存。

按《文子》盖以《老子》五十七章连接《淮南》之《齐俗》、《原道》二篇之文。然《文子》所引《老子》文辞与楚简、帛书、王弼本异,现排列如下:

楚简甲本《老子》:我无事　而民自富。我无为　而民自为。
帛书甲本《老子》:　我无为也,而民自化。
帛书乙本《老子》:　我无为　而民自化。
王弼本《老子》:　我无为　而民自化,
《文子·道原》:　我无为　而民自化,

楚简甲本《老子》:　我好静　而民自正。
帛书甲本《老子》:　我好静,而民自正。
帛书乙本《老子》:　我好静　而民自正,
王弼本《老子》:　我好静　而民自正。

---

① 详参蒋锡昌:《老子校诂》,页264。朱谦之:《老子校释》,北京:中华书局,1984年,页163-164。

② “我”,朱弁作“哉”。见《通玄真经》卷一,页14b(总页466)。

《文子·道原》：　我无事而民自富，我好静　而民自正，

楚简甲本《老子》：　　　　　　　　　　我欲不欲　而民自朴。
帛书甲本《老子》：我无事，　民【自富。我欲不欲，而民自朴】。
帛书乙本《老子》：我无事　而民【自富。我欲不欲　而民自朴】。
王弼本《老子》：　我无事　而民　自富，我　无欲　而民自朴。
《文子·道原》：　　　　　　　　　　　我　无欲　而民自朴。

为便进一步显示诸本《老子》句序之异，现以《文子》所引《老子》为主，并以"1"，代表"我无为而民自化"；"2"，代表"我无事而民自富"；"3"，代表"我好静而民自正"；"4"代表"我无欲而民自朴"，并排例诸本《老子》句序如下：

	句序			
楚简甲本《老子》：	2	1	3	4
帛书甲本《老子》：	1	3	2	4
帛书乙本《老子》：	1	3	2	4
王弼本《老子》：	1	3	2	4
《文子·道原》：	1	2	3	4

由此可见，《文子》所引《老子》句序与楚简、帛书及王弼本异。考《御注》、严遵、刑玄、磻溪、楼正诸本及《御览》七六、《文选·东京赋》注所引《老子》皆与《文子》同，①然则《文子》引《老》之文盖亦有据。②

至于异文方面，"我无为而民之化"之"化"，诸本同，独楚简作

① 详参蒋锡昌：《老子校诂》，页354；朱谦之：《老子校释》，页333。

② 惟楚简《老子》句序与帛书、王本大异，究其原因，则无定说。高明撰《帛书老子校注》之时，未见楚简之文，故以为当以帛书本及王本为是。并谓诸本以"好静"为下者，盖后人传抄之误也。(高明：《帛书老子校注》，页108。)至于廖名春既见楚简文辞，则以为高说未当，其言曰："'无事'、'亡(无)为'、'好青(静)'、'谷(欲)不谷(欲)'的排列似更有序，楚简与严遵本等基本一致决非偶然，当以楚简之序为是"(廖名春：《郭店楚简老子校释》，页314)。

“为”。廖名春谓二字音同通用，“自化”或“自为”皆“自然而成”之义。[①] 又《文子》称引之“我无欲而民自朴”句，与今本《老子》同，而楚简、帛书则作“我欲不欲而民自朴”。论者或谓今本《老子》“我无欲”句有脱文，故书当作“我欲不欲”。[②] 然《淮南·本经》以“无为”、“无欲”并举，其言曰：“洞然无为而天下和，憺然无欲而民自朴”。[③] 又《盐铁论》云：“老子曰：上无欲而民朴，上无事而民自富。”[④]由此可见《文子》所称引之《老子》异文盖亦有据。

例七

《文子·自然》：老子曰：所谓无为者，非谓其引之不来，推之不去，……故常虚而无为，抱素见朴，不与物(杂)〔殽〕。[⑤]

按《文子》重在阐释“无为”之义。考“抱素见朴”，语见《老子》十九章，现排列诸本《老子》文辞如下：

楚简甲本《老子》：	视素保　朴　，少私　寡欲。
帛书甲本《老子》：	见素抱【朴　，少私　寡欲】。
帛书乙本《老子》：	见素抱　朴　，少私而寡欲。
王弼本《老子》：	见素抱　朴　，少私　寡欲。
《文子·道原》：	抱素见朴，

诸本《老子》并列，可见《文子》以“抱素”、“见朴”并举，与诸本《老子》以“见素”、“抱朴”并举异。考河上公章句释“见素抱朴”之义曰：“见素者，当抱素守真，不尚文饰也。抱朴者，当见其质朴，以示天下可法则。”由此可见，河上公似乎以为“见”、“抱”同义。然则《文子》引《老》文辞与诸本《老子》异者，盖亦有据。

---

① 廖名春：《郭店楚简老子校释》，页 311－312。

② 详参高明：《帛书老子校注》，页 108；廖名春：《郭店楚简老子校释》，页 313。

③ 《文子·下德》云："漠然无为而天下和，淡然无欲而民自朴"。其言与《淮南》近（王利器：《文子疏义》，页 409）。

④ 桓宽：《盐铁论》（《诸子集成》第七册，香港：中华书局，1978 年），页 59。

⑤ “杂”字据王念孙说改为“殽”（参王念孙《读书杂志》，页 770）。

3.3. 今本《文子》或因推演《老子》义理,以致文辞不合诸本《老子》例

例八

《文子·道原》:老子曰:执道以御民者,……柔弱者道之用也。反者道之常也,柔者道之刚也,弱者道之强也。……大道坦坦,去身不远,求之远者,往而复返。

按《文子》结合《老子》、《庄子》、《淮南》三书,以言道之形象。考"柔弱者,道之用也",《老子》四十章"弱者道之用",现排列诸本《老子》文辞如下:

楚简甲本《老子》: 弱也 者,道之用也。
帛书甲本《老子》: 弱也 者,道之用也。
帛书乙本《老子》: 【弱也】者,道之用也。
王弼本《老子》: 弱 者、道之用 。
《文子·道德》: 柔弱 者 道之用也。

诸本并列,可知《老子》仅以"弱"为"道之用"。《文子》以"柔"、"弱"并举,或与下文"柔者道之刚也,弱者道之强也"有关。此外,《老子》一书亦屡言"柔弱",考三十六章"柔弱胜刚强",又七十六章"人之生也柔弱,其死也坚强。……柔弱者,生之徒。是以兵强则不胜,木强则共。强大处下,柔弱处上",又七十八章"天下莫柔弱于水"。可见《文子》"柔弱"之说盖亦有据。[①]

又《文子》下文"反者,道之常也",则据《老子》四十章"反者道之动也"为说,现排列诸本《老子》文辞如下:

楚简甲本《老子》: 返也者 ,道之动也;
帛书甲本《老子》: 【反也者】,道之动也,
帛书乙本《老子》: 反也者 ,道之动也,

① 按丁原植释《老子》、《文子》"柔弱"之别曰:"《老子》是就'道'的发生性状来说,'柔弱'是指'道'的运作方式,而《文子》却将它纳入到'道论'的解说中,成为一种'道'观念的性征。这显然是哲学推演性的阐释"(丁原植:《郭店竹简老子释析研究》,页210)。

王弼本《老子》：　　反　者，道之动也，

《文子·道德》：　　反　者，道之常也，

"反"，与"返"通。诸本《老子》皆谓"反"者乃"道"之"动"，而《文子》则谓"反"者乃"道"之"常"。高亨曰："'反'，旋也。"[①]盖是章《老子》言道之运作，丁原植曰："在'返也者，道动也'的言说中，万物始源的复返发生了。……'返'揭示着'道'始终如一的环周运作。万物的'弱'即体现着在'道'环周运作之中，'始'与'终'浑同而如一"。[②]《文子》重在强调道恒久不变之形象，故曰"反者，道之常也"。[③]

至于"柔者，道之刚也。弱者，道之强也"，则隐括《老子》七十八章，及《淮南·原道》"行柔而刚，用弱而强"之义。现排列诸本《老子》文辞如下：

帛书甲本《老子》：	【故柔	胜	刚	，弱】	胜强		，
帛书乙本《老子》：	水	之胜	刚也，弱		之胜强	也，	
王弼本《老子》：	弱	之胜强		，柔	之胜	刚	，
《文子·道德》：	柔者道之		刚也，弱者道之		强	也。	

诸本《老子》并列，可见《文子》以"柔"—"刚"、"弱"—"强"对举与王弼本《老子》异而近帛书本。考传世诸本《老子》之间所用虚词和语序各有不同，然亦有以"柔"—"刚"、"弱"—"强"对举者，[④]可见帛书《老子》、《文子》之说盖亦有据。《老子》以柔弱胜刚强，喻用水之柔弱，则无物可以易之。《文子》则以之言道之形象。

---

① 高亨：《老子正诂》，上海：上海书店，1996年，页91。

② 丁原植：《郭店竹简老子释析研究》，页213。

③ 王利器：《文子疏义》，页14。

④ 详参蒋锡昌：《老子校诂》，页453－454。

3.4. 文献传抄脱讹例

例九

《文子·道德》:文子问道。老子曰:"学问不精,听道不深。[1]……十围之木,始于把,百仞之台,始于下,……夫[2]罪莫大于无道,怨莫深于无德,天道然也。

按《文子》不仅整合不同篇章《老子》加以重新组合、发挥,亦据其他典籍以推演《老子》之义。有关论述已见上文,此不赘言。考"十围之木,始于把;百仞之台,始于下,此天之道也",近《老子》六十四章,现排列诸本《老子》文辞如下:

楚简甲本《老子》:	合〔抱 之木,生于 毫〕末;九成之台,
帛书甲本《老子》:	【合 抱 之木,生于】毫 末。九成之台,
帛书乙本《老子》:	【合 抱】之木,作于 毫 末;九成之台,
王弼本《老子》:	合 抱 之木 生于 毫 末,九层之台
《文子·道德》:	十 围 之木,始于 把 ,百仞之台,

楚简甲本《老子》:	作〔于蘽土;百 仞之高,始于足 下〕。
帛书甲本《老子》:	作 于蔂土。百 仞之高,始于足【下】。
帛书乙本《老子》:	作 于土;百千 之高,始于足 下 。
王弼本《老子》:	起 于累土, 千里之行 始于足 下。
《文子·道德》:	始于 下,

由此可见,《文子》仅有二句并举;然楚简、帛书、及王弼本《老子》皆三句并举。何志华比照竹简、今本《文子》,帛书及王弼本《老子》,以为竹简及今本《文子》仅余两句者,盖因二者并有脱文,疑竹简《文子》脱"十围之木始于把"句,而今本《文子》则脱"千(方)〔万〕之群始于寓强"。[3]

---

① "听道不深",朱弁作"即听道不深"。见《通玄真经》卷五,页1a(总页506)。

② "夫",杜道坚作"故"。见《通玄真经缵义》卷五,页3b(总页395)。朱弁同,见《通玄真经》卷五,页4b(总页508)。

③ 何师志华:《出土〈文子〉新证》,收录于何师志华:《〈文子〉著作年代新证》,页38。

例十

《文子·道德》:文子问曰:古之王者,以道莅天下,为之奈[1]何?……"天下大器,不可执也,不可为也,为者败之,执者失之。"……富贵不离其身,禄及子孙,古之王道,具[2]于此矣。

按《文子》论述"执一无为"之义,考"天下大器"云云,五句见《老子》二十九章,现排列诸本《老子》文辞如下:

帛书甲本《老子》:　【天下,神】器也,　　　　非可为者也。
帛书乙本《老子》:　夫天下,神　器也,　　　　非可为者也。
王弼本《老子》:　　天下、神　器　,　　　　　不可为　也。
《文子·道德》:　　天下　大　器　,不可执也,不可为　也,

帛书甲本《老子》:　为　者败之,执　者失之　。
帛书乙本《老子》:　为之者败之,执之者失之　。
王弼本《老子》:　　为　者败之,执　者失之。
《文子·道德》:　　为　者败之,执　者失之。

诸本《老子》并列,可见帛书及王弼本《老子》作"神器"者,《文子》作"大器",并有"不可执也"四字。考《庄子·让王》曰:"天下大器也",以天下为"大器"与《文子》同。又学者如刘师培、易顺鼎、蒋锡昌、何宁等,[3]并据《老子》王弼注以为今本《老子》夺"不可执也"四字。考《文子》所引《老子》以"不可执也"、"不可为也"并举,下文则以"为者败之"、"执者失之"以应上文。倘若从帛书、王弼本《老子》而无"不可执也"四字,则下文"为者败之,执者失之"二句之"执者失之",则无所承。因之,疑今本《老子》故书当从《文子》而有"不可执也"四字。

---

① "奈",杜道坚作"柰"。见《通玄真经缵义》卷五,页7a(总页397)。朱弁同,见《通玄真经》卷五,页9a(总页510)。

② "具",杜道坚作"期"。见《通玄真经缵义》卷五,页7b(总页397)。朱弁同,见《通玄真经》卷五,页10a(总页511)。

③ 详参蒋锡昌:《老子校诂》,页193－194。何宁:《淮南子集释》,页72－73。

结　语

《文子》一书,无论竹简本或今本皆与《老子》关系密切。前辈学者间或就今本《文子》个别篇章,讨论《老子》、《文子》二书关系,而鲜有全面讨论及研究今本《文子》引《老》之辞。本文尝试全面搜集今本《文子》诠释《老子》之文,选其显例,加以说明,以见今本《文子》不仅大量袭用《老子》文辞,亦多所诠释发挥。冀能有助于探讨今本《文子》与《老子》之关系。总合以上十二书证,可见今本《文子》确曾诠释《老子》,当中或则袭用《老子》文辞,或则迻录《老子》原文,或则括《老子》文义,诠释方法不一而足。众多诠释方法中,尤以采撷不同《老子》篇章加以重新组合、发挥为多。由此可见,今本《文子》袭用《老子》,曾经细意分析《老子》内容,再加诠释发挥,当中亦有法度存焉,绝非纯然因袭。

有关《淮南》、《文子》二书之关系,学者论之详矣。如陈丽桂尝就《淮南》、《文子》二书重复内容之文字风格,论证今本《文子》之成书年代当在《淮南》之后。[①] 考《淮南》杂家,兼采众说,因与先秦众多典籍相合。过往学者,或以为凡今本《文子》文辞有与诸子合者,定必转引《淮南》使然。总合本文所举书证,可知《文子》不仅有大量引《老》、解《老》之辞不见《淮南》,且亦尝据《老》释《淮》。然则论者以为今本《文子》"所引《道经》、《德经》中语,皆不外乎《淮南》之所援征",[②]其

---

① 陈丽桂尝就《淮南》、《文子》二书重复内容的文字风格,论证今本《文子》之成书年代当在《淮南》之后,其言曰:"个人曾经悉取今本《道德》中重复于《淮南子》的'老子曰'内容,与《淮南子》相应各篇的实际内容进行比对,发现其重复情况经常是:一、《淮南子》详而繁,《文子》简而略。……比较起其所对应的《淮南子》各篇内容,竟常常是全节的结论与核心要旨,并约省其文,而带着浓厚的隐括、摘要意味。而这样的情况并不仅止于《道德》一篇,在其它十一篇中,举凡两书相重应的部分,经仔细比对,几乎都呈现出这样的现象。就这种种情形看来,个人因此愿意相信:今本《文子》的现况成书晚于《淮南子》"(陈丽桂:《试就今本〈文子〉与〈淮南子〉的不重袭内容推测古本〈文子〉的几个思想论题》,载《道家文化研究》第十八辑,页 201－202)。

② 陶方琦:《汉孳室文钞》,收录于《丛书集成续编》第十五册,台北:新文丰出版社,1989 年,页 108。

说或未必然。

依据上文所引书证，可知今本《文子》不仅保存大量《老子》异文，其诠释《老子》之辞亦未见《淮南》。细意比对今本《文子》诠释《老子》之法，或有助了解《老子》各版本间之差异、演变及承传等。

总合上文所引书证，可知今本《文子》每据其它典籍推演《老子》义理，当中尤以《庄子》、《淮南》为多。[①] 何师志华《今本〈文子〉诠释〈淮南〉考》，详列五十二证，以明今本《文子》确曾诠释《淮南》，当中所用训诂多为同义或近义词，因能保留《淮南》原意。然而，今本《文子》诠释《淮南》后之意旨，有与《淮南》原书迥异者，实据《庄子》为说。并进而推论"今本《文子》编者或与汉世庄子后学门派相关"。[②] 依据上文所举书证，可知今本《文子》亦每据《庄子》诠释《老子》，可见今本《文子》确与庄学相关。

学者对竹简及今本《文子》之成书年代，尚无定说。郑国瑞以为竹简《文子》多袭用《老子》学说及文辞，故其成书年代当晚于《老子》。[③] 依据上文所引书证，可知今本《文子》称引之《老子》文辞多与帛书乙本及王弼本《老子》合。考帛书甲、乙本《老子》之成书年代不同，高亨、池曦朝据甲、乙本之残损程度、抄写字体及避讳等，推论甲本当成书于刘邦称帝前，而乙本则成书于刘邦称帝后。[④] 然则论者或谓今本《文子》乃汉初已有先秦旧籍，[⑤]实亦可商。

---

① 考汉初《庄子》一书并未受广泛重视，然以"老庄"并称却首见于《淮南·要略》论《道应》篇旨之文，其言曰："《道应》者，揽掇遂事之踪，追观往古之迹，察祸福利害之反，考验乎老、庄之术，而以合得失之势者也"。可见淮南门客对《庄子》之重视。徐复观谓《淮南》一书"引用《庄子》一书之多，及发挥庄子思想之宏，古今未见其比"（徐复观：《两汉思想史》，上海：华东师范大学出版社，2001 年，页 114）。

② 何师志华：《今本〈文子〉诠释〈淮南〉考》，收录于何师志华：《〈文子〉著作年代新证》，页 197。

③ 郑国瑞：《〈文子〉研究》，页 61。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书：老子》，页 110 - 111。

⑤ 详参拙作《今本〈文子〉诠释〈老子〉、〈淮南子〉考》第一章"今本《文子》编纂资料来源及其成书年代概论"。

思想史发微

开端之思，思之开端

——解读海德格尔《阿那克西曼德之箴言》

娄　林

纯洁的源头是一个谜。

——荷尔德林

据说德国人都有病态的怀乡病①，比如荷尔德林，比如尼采，比如海德格尔。他们所怀之乡就是古希腊。他们所以怀乡古希腊，不是因为那是古希腊，而是因为古希腊之为古希腊的存在状态。就《阿那克西曼德之箴言》这篇论文所向，海德格尔注目于阿那克西曼德，因为阿那克西曼德道说了值得他怀乡古希腊的存在。

虽然尼采说过，“追寻哲学的开端没有多大意义”②，但是他的“开端”意指的是埃及或者波斯这样一种没有进入哲学的“开端”，所以他才会写下《希腊悲剧时代的哲学》，而这正是海德格尔追问的西方思想

① Nostalgie，参《谁是尼采的查拉图斯特拉?》：“德文中的 Nostalgie，意思就是乡愁、还乡。‘痊愈者’乃是那样一个人，他专心于还乡，亦即专心投身于自己的使命”（海德格尔《演讲与论文集》，孙周兴译，北京：三联书店 2005 年，页 105）；荷尔德林：“希腊是我的第一爱，而我不知道我是否应该说，它将是我最后的爱”（《荷尔德林文集》，戴晖译，北京：商务印书馆 1999 年 5 月版，页 3）。

② 见尼采《希腊悲剧时代的哲学》周国平译，北京：商务印书馆 1999 年，页 8。

的开端。所以,目光落在阿那克西曼德的箴言上,是一种重叠,但如果反观这些重叠的目光,则会越过或者更深入阿那克西曼德的箴言,或者箴言所道说者。

意图切入阿那克西曼德的箴言,按照海德格尔的言说方式,或许首先应该问:究竟什么才是阿那克西曼德的箴言?这个问题可以拆分为两个问题:阿那克西曼德是谁?他的箴言道说了什么?

各种哲学史,以及各种希腊哲学史都对他有所着墨,甚至着墨不少[①],而其所在则多是ἄπειρον,通常翻译为"无定形"、"无定"、或者"无限定",甚至"无限",这被称为阿那克西曼德的基本词汇,被认为是他思想的核心。而ἄπειρον在整个《阿那克西曼德之箴言》里只出现过一次,仅有两段,海德格尔的关注与常俗的关注差异之大,使我陷入矛盾:我应该怎样来描述阿那克西曼德?是他们的阿那克西曼德,还是海德格尔的阿那克西曼德?

海德格尔给我一种建议:"……只有思想家能够帮助我们"[②]。就像海德格尔屡屡从尼采身上得到启发一样[③],我们先暂时栖于尼采。和辛普里丘一样,尼采描述阿那克西曼德的关键词语也是ἄπειρον,他将这比拟为康德的物自体,因为"从现有的生成世界里不可能给它找到一个称谓",而这个"生成世界"在尼采看来是一个伦理世界。这样看来,尼采当然不是海德格尔,他还在形而上学的窠臼里——海德格尔说他是西方形而上学完成的顶点处,但是,他的目光已经折回古希腊。他还这样描述阿那克西曼德:"古代第一个哲学著作家","表现出对

① 比如,《希腊哲学史》(汪子嵩等主编,北京:人民版,1997 年 5 月)、《劳特利奇哲学史——从开端到柏拉图》(C·泰勒主编,韩东晖等译,北京:人民大学版,2003 年 9 月)、《古希腊哲学史纲》(E·策勒尔著,翁绍军译,济南:山东人民版,1992 年 12 月)等哲学史都讨论了阿那克西曼德的一般学说,尤其是关于他的 ἄπειρον 的学说——假如那是一种系统学说的话。

② 见《阿那克西曼德之箴言》,载《林中路》,孙周兴译,上海:上海译文版,1997 年,页 330。

③ "只有当尼采的有关上帝之死的话使人在一种新的角度去看待西方传统时,对最早的希腊思想的探讨对海德格尔来说才成为决定性的。"见奥托·珀格勒《海德格尔的思想之路》,宋祖良译,台北:仰哲出版社,1994 年,页 212。

崇高沉思的迷恋”，而且“言语庄重”。注意这里的词语：“第一个”、“沉思”和“言语”[①]。正是这些词语，才真正表达了尼采的怀乡。所谓第一个，实际上是表明，以第一个为开端的希腊哲人才是“典型的哲学头脑”，“而后来的一切世代在这方面不再有任何实质性的创造”。[②]而“沉思”和“语言”之于海德格尔，如果不是实质性的创造，至少是通向这实质性创造的途中。

借助尼采的阿那克西曼德，我们可以跳跃海德格尔和辛普里丘之间的阿那克西曼德鸿沟。而这实际上也意味着，我已经采取了海德格尔的立场，或者通向海德格尔的立场；阿那克西曼德不再是那个传统认为的以ἄπειρον为其思想核心的自然哲学家，而是海德格尔理解下的深悟存在开端之状态的古希腊人。

至于海德格尔讨论的箴言，辛普里丘的原话如下：

> 在主张本原是唯一的、运动的和无定的人中，米利都人普拉克西陀的儿子阿那克西曼德是泰勒士的学生和继承人，……他说万物的本原和元素是ἄπειρον。他最先使用“本原”这个名称。他说本原并不是水，也不是任何别的被称为元素的东西，而是某种本性是无限的东西，从其中产生出所有的天以及一切世界（生成全部的事物及其中包含的各个世界）。“各种存在物由它产生，毁灭后又复归于它，都是按照必然性而产生的，它们按照时间的程序，为其不正义受到惩罚并相互补偿。”这是他带用诗意的话说出来的。显然，他是由于观察四种元素相互转化，因而想到不以其中一种元素、而以这些元素以外的某种东西作为基质才合适。他不认为元素的变化为“产生”，而认为是永恒的运动所造成的对立的分离才是“产生”。[③]

---

① 见《希腊悲剧时代的哲学》，前揭，页39－46。

② 见《希腊悲剧时代的哲学》，前揭，页9。

③ 综合以下两本书的翻译：《古希腊哲学》（北京：中国人民大学版，1989年4月，页24）和《希腊哲学史》（前揭，页187）。

辛普里丘首先提到的是本原,而且指明,阿那克西曼德是这些主张本原是ἄπειρον之中的一个。我们可以根据辛普里丘而推断,持同样主张的人还有不少,阿那克西曼德只是其一;再加上主张其他本原的人,我们可以看出,主张世界有本原,是超越于主张ἄπειρον是万物本原之上的某种原则;这就意味着,一种形而上学的世界生成原则已经确立;辛普里丘是把阿那克西曼德当作这种物理学和形而上学链条上的一节,而他列出阿那克西曼德的原话,只是为了证实这一点。事实上,从辛普里丘开始,阿那克西曼德已经被形而上学化了。[①] 不过,辛普里丘留下了一个尾巴:"诗意的话"。而这同样的词语被海德格尔反复使用,并且最终不提本原这样的词语。

关于阿那克西曼德的箴言,正如策勒尔所说:"对这句话有不同的解释"[②],比如罗斑:"换句话说,'热'和'冷'这对立的冲突产生了一整套平衡的补偿……因此在进化的过程之后就是消解的过程,诸多世界回归ἄπειρον,然后是新的补偿,周而复始"[③]。他基本上按照字面意思再以实际的自然科学知识加以解释,仿佛另外一个辛普里丘。但这些离海德格尔距离遥远。我们似乎还需借助尼采。

可是,这次,海德格尔对尼采的译文和理解几乎不予采纳:

> 诚然,青年尼采以他自己的方式获得了与前柏拉图哲学家们的个性的活生生的关系,但他对那些文本的解释却完全是传统式的,尽管没有完全流于表面[④]。

这也就是说,这一次,尼采似乎无法成为转渡阿那克西曼德箴言

① 海德格尔给辛普里丘的限定词是:新柏拉图主义者。参《阿那克西曼德之箴言》,前揭,页341。

② 见《古希腊哲学史纲》,前揭,页29。

③ 见《希腊思想和科学精神的起源》,(法)罗斑著,陈修斋译,段德智修订,桂林:广西师大版,2003年2月,页44。

④ 见《阿那克西曼德之箴言》,前揭,页330。

的思想家,因为尽管尼采没有"流于表面"地理解阿那克西曼德的箴言,可他的理解毕竟是"传统式的"。不过,这可以清晰地看出,海德格尔要抛弃的是对这个箴言的传统解释,而不是尼采,而他为什么要毫不怜惜地抛弃传统的解释,这当然不是一个轻易的个人决断,对海德格尔来说,这是由存在之思的本质决定的,更详细的讨论将在后文论及。

然而,更重要的是,海德格尔虽然不采用尼采的解释,但是他加了一个前缀:"青年尼采"已经获得了与"前柏拉图哲学家们"的"个性的活生生的关系"。所谓青年尼采,海德格尔是要表明,一旦度过这个青年阶段(当然是思想的青年阶段),尼采将要对形而上学发起一种颠倒性的攻击;而"前柏拉图哲学家们"这一表述,实在已经清楚地表明,海德格尔的视阈里,要想理解存在,惟有转向前柏拉图哲学家们,而这正是尼采之所以在海德格尔形而上学谱系中占据重要位置的根本原因,因为一方面他意识到形而上学的问题所在,另一方面他转向了前柏拉图-苏格拉底的哲人。更重要的词语是"个性的活生生的关系",尼采已经开始与原初的存在状态发生了活生生的关系,这意味着尼采已经在一种本真的意义上开始领会存在:与存在的活生生的关系。当然这是借助了前柏拉图-苏格拉底哲人而达成,这里就是与阿那克西曼德之间的活生生的关系,即尼采已经打开了通向阿那克西曼德、通向存在之途;只是不幸的是,尼采自身还没有意识到他的解释与传统之间所应该具有的断裂。所以,看起来海德格尔否决了尼采之为转渡的可能,但是,实际上却是借此抛弃传统解释,并暗中指出尼采所开启的道路。尼采仍然是海德格尔伟大的思想转渡者。不过,这次理解阿那克西曼德,海德格尔不仅仅借助尼采,还借助了荷马。

在详细地进入《阿那克西曼德之箴言》之前,对于下文中将出现的一些海德格尔的专门概念,或者他对一些习惯词语的独特用法,我们先进行一个简单的介绍,目的在于在正式进入海德格尔的解读之前,习惯他的解读方式和转渡原则,就像他对阿那克西曼德箴言解释之前对翻译原则的确立一样。

我将不停地说：古希腊。当我说希腊人、古希腊人的时候，所指的，都是古希腊人。但是，古希腊人在这里并不仅仅意味着一个历史性的概念：

> 如果说我们是如此执着地坚持要以希腊方式思希腊思想，那么我们这样做绝不是要在某些方面更适当地塑造出作为一个消失了的人群的希腊人整体的历史画像。[①]

但是，古希腊首先却是一个历史概念，是历史上存在过的一个高度文明、高度智慧的人类共同体。所以，一方面，必须理解，我们是在海德格尔的本质上来说古希腊人，就是说，他们是以希腊方式思想的希腊人。那么，什么才是希腊方式？从根本上讲，就是说，在古希腊人开始思考、开始思考存在的时候，他们所思考的存在仍然处于未被遮蔽的状态。存在是在场的，"'存在'原初叫'在场'(Anwesen)，而'在场'意味着：入于无蔽状态而持存出来"[②]，是对存在者整体本身的发问，只有这样思考存在，才可以称为希腊方式的思考。

但是，另一个方面，我们必须明白古希腊人在历史概念上的意义，尤其是当海德格尔分析形而上学的历史的时候。对海德格尔而言，苏格拉底、柏拉图和亚里士多德在谈论存在的时候，使用的是一种方式。海德格尔认为柏拉图和亚里士多德确立了后世的哲学标准，但是这种标准是一种逻辑学的标准，是柏拉图确立的解释世界的等级秩序[③]，在这个等级秩序里，思考的是存在者而不是存在，即使是思考了超越的存在者，但是仍然没有思考存在者之整体，所以，这事实上已经不再是希腊式的思考方式。这就是说，当我们说希腊式的思考方式的时候，是在柏拉图之前的希腊思考方式。这里就有两个古希腊，一个是苏格拉底－柏拉图－亚里士多德之前的古希腊，一个是苏格拉底－柏拉图

---

① 见《阿那克西曼德之箴言》，前揭，页343。

② 见《逻各斯》，载《演讲与论文集》，孙周兴译，北京：三联书店，2005年，页248。

③ 参《林中路》，前揭，页329－330，页227。

-亚里士多德的古希腊[①]。前者意味着对存在未被遮蔽的思考,后者则是形而上学和哲学的开端。[②]

总体而言,文中涉及到的,除非特别说明,希腊一词的含义,都意指对存在者整体之领会的希腊思考方式的希腊,而不是一个简单的时间概念和地理概念,也不指苏格拉底-柏拉图-亚里士多德的古希腊。

现在,来看西方形而上学这个概念。同希腊方式一样,这也是一种思考方式。这是从柏拉图开始建立起来的思考方式,按照海德格尔的看法,它的基本问题在于:"究竟为什么存在者存在而无不在?"(Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?)早在1929年的《形而上学是什么?》的讲演中,他就明确提出了这个问题。但是,就海德格尔本人来讲,他对形而上学的看法其实一直在变化之中,其中使海德格尔成为海德格尔者,是对存在的思考。

在《形而上学是什么?》的讲演中,海德格尔的主要看法在于,上述无的问题才是形而上学的核心,因为"我们追问无的问题是要把形而上学本身展示于我们面前",事实上他对"无"的解释,极像后来对存在入于存在者之逗留的解释:无的遮蔽,无的双关意义的离去[③]。正是因为此时他认为这个形而上学的基本问题可以到达对存在的在场状态的思考,所以,这个时候,他仍然认为形而上学是此在,是人进行哲

① 海德格尔在《阿那克西曼德之箴言》里说,在柏拉图和亚里士多德那里,Φύσις(自然)这个词不再具有"存在者之总体"的宽广含义(前揭,页331),对照他在《形而上学导论》里对Φύσις一词的翻译的分析,就更能理解海德格尔对这两种希腊方式的区别,不过那个时候,他还是认为拉丁化的翻译遮蔽了Φύσις一词的源初内容(前揭,页15-16),后来则把这一过错的原因指向柏拉图和亚里士多德。

② 这里大体上采用的是后期海德格尔的主要看法,在他的思想转折时期,尤其是在《形而上学导论》时期,即1935年左右,海德格尔仍然把亚里士多德当作最后思考存在的哲学家(页17)。也就是说,他仍然认为希腊方式延续到了亚里士多德,不过更主要的原因可能在于,海德格尔这个时候还没有把哲学和思作为一种对观的思考。那个时候,他仍然认为哲学是"最重要的事情"(页17),这种基调在全书中也多次出现,参页43、页179。

③ 见《形而上学是什么?》,载《海德格尔选集(上卷)》,孙周兴编选,上海:三联书店,1996年,页147。

学活动的必需:“哲学——我们这样称呼它——就是把形而上学带动起来,在形而上学中哲学才尽兴,并尽其义务”。[①] 值得一提的是,海德格尔此时对哲学和形而上学的信心是建立在对科学的批判基础上的,也就意味着,此时他还没有更深入地审视科学和形而上学的内在关联。

6 年以后,在《形而上学导论》的讲课稿里,海德格尔仍然继续提出“究竟为什么存在者存在而无不在”的问题,但是思路已经有所转变。虽然题目是《形而上学导论》,但是海德格尔似乎不敢确信形而上学的可能,他的导论的目的不再关乎形而上学的构建,而只是通过形而上学的基本问题,进入另外一个前导问题:存在是怎么回事? 所以,整本书第一节讲形而上学的基本问题,但其篇幅仅占全书四分之一,而且,主要目的是为了导向存在的前导问题。但我之所以说海德格尔“似乎不敢确信形而上学的可能”,是因为在讲课稿中,他还在说着形而上学和哲学的价值问题,提出它们与科学之间的区别,强调形而上学和哲学同历史科学之间的区别。他意在说明,形而上学与哲学“与其他各门科学有别”,而且只有它们“才会出现与存在者的本质关联”[②]。但紧随其后,海德格尔又说,如此追问仍然没有达到根本的洞见,因为这些追问仍然是历史性的,就是说落目于存在者之处过多。海德格尔在前言里说,以“[ ]”符号标记的文字是随年代增加的注释。仔细考察这些注释,就会发现 1935 年的讲课稿与 1953 年的文字之间的差别。19 页到 21 页是全书增加注释最多的地方,正是在这些注释里,海德格尔认为导论是为了“使‘存在的问题’的纷乱事态映入眼帘”,[③]表达了对先前讲课稿的某种不满,认为这些导论“肤浅”,并且

① 见《形而上学是什么?》,载《海德格尔选集(上卷)》,孙周兴编选,上海:三联书店,1996 年,页 152 - 153。

② 见《形而上学导论》,前揭,页 44,该书中的“存在”一律翻译为“在”,“存在者”均是“在者”,考虑到行文和思考的连续,所有引此书中的“在”都改为“存在”,“在者”更为“存在者”。

③ 见《形而上学导论》,前揭,页 19 - 21,此处以及以下相关处引文皆出于此,不缀加注释。

很明确地说：

> 人们如果在形而上学的视野范围内并且用形而上学的办法进行思考，那就很可能把追问这样的存在问题当作仅仅是对追问这样的存在者的问题的机械重复来处理。

所以，他进而提出，要对形而上学的发问不断"冲击"，并且说选用"形而上学导论"这样的名称，根本就是为了"有意识地有歧义"！所以他的课程与形而上学的问题并不相同，他的课程追问的是存在问题，是"存在的敞开状态"。

于是《形而上学导论》的目的就在于借形而上学导入存在问题，并提到形而上学对存在的遗忘。这个时候，海德格尔的矛头已经开始指向了形而上学，而不仅仅是科学，他的后期注释更是明确了这一点。而正是这种遗忘，导致了精神世界的沉沦，海德格尔花了将近 10 页的篇幅详细谈论精神的沉沦和欧洲的危机，而这种危机的根由则在于对精神的曲解。此处不详细谈论海德格尔的分析，只是指出，海德格尔认为根本的原因在于科学技术对科学、对人类精神[①]的占用，当然其中更深刻的原因在于这种技术主义遮蔽了存在。这样我们也就更能理解，为什么海德格尔全书更多的篇幅是用来谈论存在而非形而上学。

现在联系一下海德格尔《形而上学导论》讲课与成书之间的文章《尼采的话"上帝死了"》，就会更容易理解海德格尔对形而上学的看法，因为其时海德格尔已经清楚地得出结论，尼采是西方形而上学的极端处：

> 形而上学终结了，对尼采来说，就是被理解为柏拉图主义的西方哲学终结了。尼采把自己的哲学看作形而上学的反动……（但是）作为对形而上学的单纯颠倒，尼采对于形而上学的反动绝

① 此处精神是指"向着存在的本质的、原始地定调了的、有所知的决断"。同上，页49。

望地陷入形而上学中……①

简单地说,海德格尔一步步地把形而上学与对存在的遮蔽相关联,通过存在的本质来看形而上学,并且最终抛弃了形而上学。而这根本原因在于,海德格尔最终认为,形而上学

> 诚然是把存在者在其存在中摆出来了,并即如此去思存在者的存在。但形而上学不思二者之别,形而上学不追问存在本身的真理。②

而尼采虽对形而上学极端反对,但仍然注目于存在者而无存在者整体(无论其超越的程度),也因此而成为一种颠倒的形而上学。其实还是形而上学。所以,海德格尔对形而上学的反对最终没有成为一种体系的批判,也不试图建立一种超越形而上学的体系;相反,他在《从一次关于语言的对话而来》的对话里,提出要把"形而上学带到边缘状态"。他并不想摧毁或者否定形而上学,③而只是把形而上学放到形而上学的位置上去,他根本就不再像以前那样竭力反对形而上学,所以他最终提出思。

关于思。海德格尔曾经作过一些诗,组题为《从思的经验而来》和《所思》。《所思》副题是:献给我的朋友勒内·夏尔;同时《通往语言的途中》一书的法文版也被题献给他。海德格尔 1968 年在阿姆里斯维作题为《荷尔德林——诗歌》的演讲同样由夏尔翻译成法文。这个夏尔是谁?他是法国二十世纪最伟大的诗人之一,诗歌隐晦玄思。这就意味着,在讨论思的问题的时候,海德格尔有目的地与诗靠近,或者说,在他看来,诗和思的关系如是:"诗和思的一体"④。所以,海德格尔没有给思下定义,而是用这样的表达:"什么召唤思?"海德格尔把这

---

① 见《尼采的话:上帝死了》,载《林中路》,前揭,页 224。

② 见《关于人道主义的书信》,载《海德格尔选集(上卷)》,前揭,页 367。

③ 参《从一次关于语言的对话而来》,载《海德格尔选集(下卷)》,前揭,页 1024。

④ 见海德格尔诗《塞尚》,同上,页 1266。

个问题分为四个层面："思"这个词意味着什么？思的传统学说如何领会和界定思？本质上去思的先决条件为何？什么在召唤我们、吩咐我们进入思？[①] 这最后一个问题是首要的，是"什么召唤思"这一问题本身所要求的，前三者不过是其展开，故而他说：

> 我们把给予我们去思的东西命名为最激发思的东西。不过，激发思的东西绝不是偶然凑发，也不是在一个暂时的暂定方面被思的，毋宁说，它本己地、由衷地给予思，这就是最激发思的东西。[②]

海德格尔始终没有明确界定是什么在召唤思，而只是说，思是被激发的，那是一个本己地，由衷地给予思的东西在召唤思，或者我们通过他思想的脉络，会轻易地以为，是存在在召唤思。这似乎是对的。但是，海德格尔在《从一次关于语言的对话而来》中说，所谓"存在"这一名词，这一概念，实际上还是形而上学的遗产，他只是通过存在这个词语勉强可以表达出他的寻找，"一个人如何能够命名他还在寻找的东西呢？"[③]所以，我们最终不应该想确立一种"何为思"的形而上学式的定义，而是应该像海德格尔说的那样："当我们亲自去思时，我们才会接近召唤思的东西"。[④]

所谓开端，这里同样不是一个严格的术语，海德格尔说，"伟大的东西从伟大开端，它通过伟大的东西的自由回转保持其伟大"。[⑤] 一方面，开端意味着时间意义上的源初，比如阿那克西曼德对存在的思考，在海德格尔看来，是希腊人对存在开端的思考，在希腊人以希腊方式思考的时候，这样一种思考方式也是一种思的开端。在希腊人那里，同样是哲学的开端，是柏拉图和亚里士多德在终结希腊之思的同

---

① 见《什么召唤思？》，李小兵、刘小枫译，同上，页 1221 - 1228。

② 见《什么召唤思？》，同上，页 1229。

③ 参《从一次关于语言的对话而来》，同上，页 1023 - 1025。

④ 见《什么召唤思？》，同上，页 1205。

⑤ 见《形而上学导论》，前揭，页 100。

时,开启了西方的哲学①。另一方面,当海德格尔试图重新开启这种思的方式,以此克服形而上学的时候,他这是在开启另外一个开端,当然这个开端并不仅仅是海德格尔开启的,他认为尼采和荷尔德林都是理解了希腊存在的思想者,尤其是后者②。而在另外一个意义上,开端又非这种时间意义可以束缚,更根本地说,开端意味着存在的在场状态;意味着对存在之思的敞开状态。这就是说,开端不是一个一次性的时间源头,而是持续不断地对存在敞开状态的思,这或许意味着,每一次思都可能意味着一种开端。所以,理解开端必须综合这两个方面的意蕴,也许在具体的语境里会有偏重,但必须是建立在对这两种意蕴的总体领会上。

最后,我们或许应该谈论一下海德格尔的存在。但是,我想,经过仔细地解读《阿那克西曼德之箴言》,藉分析海德格尔对阿那克西曼德箴言的分析,我们就可以更好地理解海德格尔的存在。所以,不先行赘述。

《林中路》的引言与结构安排

但是,我们如何贴近、进入这个文本呢?——首先不是对阿那克西曼德的箴言,而是对海德格尔的文本进行细致的阅读。应该如尼采在《朝霞》中所说(序言,5):“……好的阅读,即缓慢地、深入地、有保留地和小心地,带着各种敞开大门的隐秘思想,以灵敏的手指和眼睛,阅读——”③这会成为阅读/思考海德格尔的基本要求,这事实上也是海德格尔对阿那克西曼德的阅读/思考进路。这或许意味着一种方法

① 海德格尔把柏拉图和亚里士多德称为“这个伟大的开端之开端的结尾”,参《形而上学导论》,前揭,页179。

② 参《形而上学导论》,前揭,页127。

③ 见氏著《朝霞》,田立年译,上海:华东师大版2007年1月,页41-42;即使海德格尔的思想在许多著作中有重复的痕迹,但是惟有切近地理解其中之一,才可能会进入他思想的核心,而对我来说,切近《阿那克西曼德之箴言》,就是这样的方式,同样还有《形而上学导论》。

论的继承，以此力图贴近海德格尔的思想实事。

《阿那克西曼德之箴言》作于1946年，收入1950年的《林中路》一书。成文的1946年是个特殊的年份，关于这个时代可能带有的意味，下文会有讨论，这里，先投目光于《林中路》一书。

《林中路》的引言说：

> 林乃树林的古名。林中有路，这些路多半突然断绝在杳无迹处。
>
> 这些路叫做林中路。
>
> 每条路各行其是，但却在同一树林中。常常看来仿佛彼此相类。然而只是看来仿佛如此而已。
>
> 林业工和护林人识得这些路。他们懂得什么叫做在林中路上。[①]

引言里出现的几个重要名词是：林（Holz）、树林（Wald）、路（Weg）、林中路（Holzwege）、林业工（Holzmacher）以及护林人（Waldhüter）。这里首先呈现出的是两组对立：林（Holz）与树林（Wald），以及林业工（Holzmacher）和护林人（Waldhüter）。先看林（Holz）与树林（Wald），前者是后者的古名，表示时间上的“早先”，现在的叫做树林（Wald），而古代是叫做林（Holz）的，区别仅仅是时间上的先后？

我们接着看与此分别明显相关的第二组对立：林业工（Holzmacher）与护林人（Waldhüter）。林业工（Holzmacher）使用的词语是林（Holz），而词尾－macher构成的名词，表达职业上的生产者、创作

---

① 译文“每条路”原文是Jeder，孙周兴教授翻译为“每个人”，虽也可解，但考虑到上下文的文脉关系，人的出现颇有些突兀，还是“路”更为妥当，此处翻译从陈嘉映教授（参氏著《海德格尔哲学概论》，北京：三联书店版1995年4月，页25）；“同一树林中”原文为im selben Wald，考虑到林（Holz）与树林（Wald）之间的绝对区别，这里孙周兴教授译为“同一林中”，似乎忽略了这种严格的区别，故改为“同一树林中”。

者[①],这就表明林业工(Holzmacher)所创作的领域在于林(Holz),是古代名称,这就是说,林业工(Holzmacher)是在早先的林(Holz)里行创造之事的人,创造的古希腊语亦有作诗之义,这是否意味着,在林(Holz)中,才可以做诗,才可以思?我们再看现代的树林中的护林人(Waldhüter),Hüter,即是看守者、守护者,是“民主、道德和秩序的维护者”[②],这是否意味着,现代林中的人,最好的可能也只能够是Hüter,而不再有创造的能力?但是,首先我们是否明确,护林人(Waldhüter)所护卫者为何?

我们继续读引言。“林(Holz)中有路,这些路多半突然断绝在杳无迹处。这些路叫做林中路(Holzwege)”。扑面而来的,就是浓厚的悲剧意味[③],但我们先克服这种情绪,来理解什么是林中路(Holzwege)。这些路(Wegs)因为在林(Holz)中,故而才称为路(Wegs),这是否已经在暗示海德格尔的思想之途,其实一直是在古老的林(Holz)中?与林(Holz)相对的现代树林(Wald)中,“每条路各行其是,但却在同一树林中。常常看来仿佛彼此相类。然而只是看来仿佛如此而已”。这些路(Wegs)也在树林(Wald)里,这已经表明,名称的区别,并不能否认它们所表达的同一,“两者是同一的(das Selbe),但不是相同的(das Gleiche)”[④],最主要的不同就在于,在现代树林(Wald)名下的路,已经完全被Wald遮蔽,于是“常常看来仿佛彼此相类。然而只是看来仿佛如此而已”。这些仿佛类似的路,实际上因为被遮蔽而面目模糊,树林中之路并非路,并非林中之路。

可是,必须要寻找到路啊。“林业工和护林人识得这些路。他们懂得什么叫做在林中路上”。由前面的分析可以看出,林业工(Holz-

---

① 见《朗氏德汉双解大字典》,叶本度主编,北京:外语教研版,2000年,页1110。

② 见《朗氏德汉双解大字典》,叶本度主编,北京:外语教研版2000年,页884。

③ 或许,这就是“希腊存在经验的悲观主义因素”在海德格尔身上的反映,参《阿那克西曼德之箴言》,前揭,页365,但是在《形而上学导论》里,海德格尔则说,希腊人既是比悲观主义者更悲观,亦比任何乐观主义者乐观,因为他们根本就是在悲观主义和乐观主义的彼岸(前揭,页177-178)。

④ 见《阿那克西曼德之箴言》,前揭,页380。

macher）当然认得这些路，我们甚至会猜测，这些林业工（Holzmacher）之“macher”为何？莫非就是路？他们之所以认得，是因为这是他们创造的路。可是，为什么护林人（Waldhüter）竟然也识得林中之路（Holzwege）呢？究竟是什么使得现代树林（Wald）中的护林人（Waldhüter）识得林中路（Holzwege）？海德格尔对此保持了沉默，至少在引言里，他未置一词。我们暂且悬搁这份沉默，既然护林人（Waldhüter）认得林中路，那么前缀 Wald 就表示，护林人（Waldhüter）所护，并不是现代 Wald 中所持有的东西，而是作为一个状语，意为“在现代的树林中”。而其守护者，当然就是他们认得的那些林中路（Holzwege），连接起来，这就是说，护林人（Waldhüter）要在现代的 Wald 中，守护这些林中路（Holzwege）。事实上，与林业工（Holzmacher）相比，他们似乎担负了更严酷的道德义务：守护。

仅仅是守护吗？书名《林中路》（Holzwege）其实已经在昭示，不但要守护，还要让现代树林（Wald）中的人在护林人（Waldhüter）的指引之下，也认得那些真正的路，只有这样，现代树林中的人才可以走出看似类似的路之迷雾，而不是走非林中路（Holzwege）之路。

那么，谁是林业工（Holzmacher）？谁是护林人（Waldhüter）？既然胆敢揭露这一真理，去其遮蔽，海德格尔自然当之无愧地是一个护林人（Waldhüter）。我们可能更要注意的是，海德格尔这个护林人要维护什么？至于谁是林业工（Holzmacher），则需要在明确《林中路》一书的结构之后才可以有更好的理解。

全书共六章，排列如下：

1.《艺术作品的本源》（1935/1936）
2.《世界图像的时代》（1938）
3.《黑格尔的经验概念》（1942/1943）
4.《尼采的话：上帝死了》（1943）
5.《诗人何为？》（1946）
6.《阿那克西曼德之箴言》（1946）

乍一看,这不过是一个时间先后的顺序而已。那我们在判断之前看一下海德格尔另外一本书名凡俗的著作集《演讲与论文集》。

《演讲与论文集》出版于1954年,共11篇文章,分为三个部分,我同时把文章写作年代附后,如下:

第一部分:《技术的沉思》(1953年)、《科学与沉思》(1953年)、《形而上学之克服》(1936－1946年)《谁是尼采的查拉图斯特拉?》(1953年)

第二部分:《什么叫思想?》(1951－1952年)、《筑·居·思》(1951年)、《物》(1950年)、《"……人诗意地栖居……"》(1951年)

第三部分:《逻各斯》(1951年)、《命运》(1954年)、《无蔽》(1943年)

显然,这里更重要的不是时间顺序。那么,海德格尔如此编辑,自然有他良苦的安排用心,或者说,这直接流露了他思想的痕迹。[①]

由于两本书成书时间不过相差4年,而且更重要的是,都是他对形而上学看法大体转变后的50年代,所以再对照两书的篇名和安排,我们似乎可以得出这样的对应关系:

《林中路》的第二到四篇文章,对应《演讲与论文集》的第一部分,都是以探讨技术开始,而以尼采结束(注意尼采在海德格尔形而上学的位置);《林中路》的第五篇文章,《诗人何为?》则很明显对应《演讲与论文集》的第二部分;至于最后一篇,《阿那克西曼德之箴言》,与对巴门尼德和赫拉克利特的思考怎么不是一个部分呢?

《林中路》开篇谈论的是艺术作品,而且是谈论艺术作品的"本源",在其中重要的一节"作品与真理"中,海德格尔表明了自己的真

① 如孙周兴教授语:"(这样的编排)决不是任意的,是经过深思熟虑的",他认为三组可以如是分析:第一组是技术本质和形而上学终结之思考;第二组是对存在的"聚集"运作和本源性"思想"的思索;第三组则是对早期希腊思想的探讨。参《演讲与论文集》,前揭,页324。

实意图：通过希腊的艺术作品（建筑和悲剧）回到西方形而上学的真正基础——大地[1]。正是这样的导向，直接进入了文集的最后一篇作品：《阿那克西曼德之箴言》。

但两者之间，还有四篇文章。先看《世界图像的时代》："现代的基本进程乃是对作为图像的世界的征服过程"[2]。这篇文章所着力探讨的，就是对技术本质和现代社会的思考。而这种技术和伴随着的形而上学之路在海德格尔唯一认可的思想史家黑格尔那里，成为对意识经验的"确定性的真理性"，这仍然是一种形而上学的道路。至关重要的转折点是尼采，因为他意识到了西方形而上学的问题，可是他仍然采用形而上学的方法克服，于是《尼采的话：上帝死了》居于文集的中间部分，既是对形而上学极端处位置的树立，也借尼采的眼睛开始回到古希腊的大地。海德格尔对形而上学的克服不同于尼采，于是他采取了自己的扭转策略：对诗和思之思，对存在之思。所以在《诗人何为？》里，开端即言"贫困时代"，这是世界黑夜的时代，而且"世界黑夜的贫困时代久矣"，但正因为此，才"必需有入于深渊的人们"[3]。海德格尔试图以诗走出这个形而上学的黑暗时代。但这还不是最终的开端。如前所述，这个开端在古希腊。在《林中路》里，处于开端地位的古希腊人是阿那克西曼德。正是在这个对存在之思未被遮蔽的源头，阿那克西曼德才可以是一个林业工（Holzmacher）。林业工（Holzmacher）直到最后才出现，也就是阿那克西曼德，所以，虽然这是最后一章，但意味着某种开端，某种源头。

这种回溯的方式，按照洛维特的说法，是展现历史的理解的最有效方式，首先从现代思维熟悉的地方开始，才能转向先前的思想世界，而同时，我们又都是在同时代人的成见下理解古代，所以回溯的方式

---

① 参《施特劳斯的"路标"》，刘小枫，载《西方现代性的曲折与展开》，贺照田主编，长春：吉林人民版 2002 年 1 月，页 30；又参《〈德语诗文选〉编者前言》，载《拣尽寒枝》，刘小枫著，北京：华夏版 2007 年 1 月，页 258。

② 见《世界图像的时代》，前揭，页 90。

③ 见《诗人何为？》，前揭，页 273 - 274。

是必须的,我们不可能通过想象直接跳到古代。[1]

如此,全书的编排自然不是任意堆叠,或者仅仅是时间的次序。更深地讲,这是思想的必然。而且,从技术之思,从形而上学的遮蔽一步步回溯,是《林中路》和《演讲与论文集》两书共同的思想脉络。而这种脉络,更是海德格尔思想的脉络,他是从形而上学对存在的诸种遮蔽开始他的思想道路,最后才到达了对存在之思的源头——前苏格拉底的自然哲人。这种从后往前的思考轨迹,恰好也是形而上学的克服和对开端的思考,正是形式与内容的契合。虽然海德格尔只是谦逊地称呼自己为护林人(Waldhüter),但同时他也自傲地宣布,他知道林业工(Holzmacher)所创造的、林业工才知道的林中路(Holzwege)。《林中路》一书,就是他带领我们通向林中路的路标,路标的最后一站,就是思想开端处的林业工阿那克西曼德。

《阿那克西曼德之箴言》解读

在海德格尔写作论文《阿那克西曼德之箴言》之前,即在1935年的《形而上学导论》里,他已经提到过一次阿那克西曼德:

> 在诗意地说出的δίκη和τέχνη交互牵涉中δίκη是为存在者整体之存在而登场的。在时间顺序上我们早在索福克勒斯之前就在希腊人之思中碰到了此词的具体用法了。流传给我们的最早说法,阿那克西曼德的说法,就说到了与δίκη本质相属的存在。[2]

海德格尔在此处预示了后来对阿那克西曼德箴言的阐释,从那个时候开始,海德格尔就不是仅仅在理解阿那克西曼德箴言,而是以此思希腊人之思,思存在者之整体,并且开首即强调:"诗意地"。而对

① 参氏著《世界历史与救赎历史》,李秋零、田薇译,北京:三联书店2002年,页4-7。同时,洛维特这本书就是从布克哈特一直到《圣经》的回溯,与海德格尔两书的编排从方法上如此类似,只是内容有别;巧合的是,洛维特也有一本书叫做《演讲与论文集》。

② 见《形而上学导论》,前揭,页166。

$\delta i\kappa\eta$一词的翻译,也已经完全不同于传统的注解。

现在,我们进入《阿那克西曼德之箴言》正文。在《阿那克西曼德之箴言》全文里,海德格尔一共对这个箴言提供了四种翻译,分别是青年尼采的、第尔斯的、严格按照字面意思的,最后是海德格尔自己思想上的解释。于是,第一个向我们敞开的问题是:什么是翻译?

海德格尔在文章中明确提出翻译的要求,翻译并不是字面翻译,而是要转渡思想事实,需要翻译的严格说来不是语言,而是"从一种语言到另外一种语言的翻译中被转渡的事情(Sache)"①。这是什么样的事情呢?这个事情就是这个西方最古老的箴言"所言说的东西"。但是,事实是,在两种语言之间,存在着一个"我们思想的语言[指德语]和希腊哲学语言之间的鸿沟"②。所以翻译意味着跨越鸿沟,达到箴言中"达乎语言的东西"。如何才能跨越这个鸿沟?需要的是对话,而且对话的东西是同一个东西,虽然不同的言说,但同一者是存在。海德格尔仍然继续强调自己的语言(德语)和以德语表达的意见,以及他们的思想,他把这些纷乱命名为"关于存在的闲谈",而这个闲谈来自于深渊③,来自脱离了存在根基的深渊,必须越过深渊,以希腊的方式思考希腊的思想,这样才能展开对话和思考。而海德格尔正是通过这篇文章给我们提供了一种可能,一种思。

所以,此处的翻译是思想的转渡,是远远超过字句的翻译。这里

① 见《阿那克西曼德之箴言》,前揭,页330。

② 见《阿那克西曼德之箴言》,前揭,页341。

③ 深渊,Abgrund,由前缀ab与grund组成,在《诗人何为?》中,海德格尔解释说,ab意味着脱离,意味着基础的完全丧失,"丧失了基础的世界时代悬于深渊中"(前揭,页274),在后来的《泰然任之》中,他指出克服这种深渊需要一种新的基础:"对于物的泰然任之与对于神秘的的虚怀敞开给予我们达到一种新的根基的持存性的前景"(前揭,页1240)。参考尼采在《扎拉图斯特拉如是说》的前言,扎拉图斯特拉对太阳说:"为此,我必须降至深渊(die Tiefe),正如你在傍晚所为……"(《扎拉图斯特拉如是说》,黄明嘉译,桂林:漓江版2000年,页3),die Tiefe指的是Abgrund的深渊之深度,诗人和海德格尔本身就在深渊之中,而尼采的扎拉图斯特拉是降至深渊;至于傍晚(Abend)与西方(Abendland)的关联,尼采在《朝霞》中也有言:"为什么我们飞行的恰恰是这个方向,这个迄今为止所有人类的太阳陨落的方向?"(前揭,页436)海德格尔更是借此而发挥;而尼采在《扎拉图斯特拉如是说》中一直强调正午,于海德格尔则是傍晚与世界之夜,凡此皆堪深思。

有两个层面的事实,一方面,关涉到的是思想转渡的一般性原则,也就是对鸿沟的克服,而这在字面上的严格翻译是做不到的,乃至语法分析等都达不到箴言所表达的思想事实。在这个意义上,阿那克西曼德的箴言或许只是一种一般意义上的某种思想,或者思想片段而已,海德格尔这里所提供的,也不过是一个细小的案例罢了。但这是对海德格尔的曲解。这使得我们进入第二个层面,阿那克西曼德的箴言虽然只是一个箴言,但这个箴言非同小可:"此箴言乃西方思想的最古老之箴言"。这首先意味的,是对西方思想开端的承认。这个箴言与其说是某种思想,不如说是思想向它敞开而成为箴言,是因为此时存在的无蔽状态召唤了思,从而达乎语言、达乎箴言。所以,阿那克西曼德的箴言的翻译和转渡,首先就是一种思想的敞开过程,而这种过程,恰恰如同文中荷马出现的时机,它恰当地敞开了存在之思的源头。正因为此,这既是一个思,也可以说是思之整体。正是这两种可能的含混——恰如存在的晦暗,才使尼采等翻译在海德格尔看来毫不可取。故而真正的翻译是思想与箴言的对话,是作诗。

确立了这样的翻译基调,我们才可以来看文章的第一句话:"此箴言乃西方思想最古老之箴言"。(Er gilt als älteste Spruch des abendländischen Denkens.)此处断语极强。有三个界定:西方、思想、最古老。海德格尔没有提到哲学。所谓西方,可以有这样的公式:Abendland = Abend + Land。西方即傍晚的土地。海德格尔并不赞成对"西方"的历史主义解释,比如施宾格勒的"西方的没落"。但西方之等于傍晚的土地究竟什么含义呢?傍晚之土地在时间上有辽阔的覆盖可能,海德格尔以此脱离西方这样的狭隘区域,我们更宁愿把这看作一种西方存在之初就开始的命运。这里所谓傍晚,是一种思想的特征,一种诗意的特征,是思想接近大地的特征,而不是针对早晨的时间特征。海德格尔描述此句箴言还有一个表达:傍晚土地的早期。大地是思想最初的根基。所谓思想,而不是哲学,也不是形而上学,海德格尔已经在暗示,这个箴言开启的并不是哲学,而是思想。最古老,意味着开端,意味着最初的本源。

这三个限定词限定的宾语是"箴言":Spruch。主语 Er 代指标题:

Der Spruch des Anaximander，这句话的意思其实就是箴言是箴言。箴言何以是箴言？又何以敞露成西方思想最古老者？海德格尔常常使用的一个词语是道说（Sagen），语言自身言说，“不是把语言，而是把我们带到语言之本质”，语言说：Die Sprache spricht[①]。这里存在一个危险，就是把与 Sprache 与 Spruch 的接近，理解为同一者，但事实上，上升到箴言之语言，更接近思想。这里所以冒着解释上分岔的危险如此提及，就在于，诸言说：Die Sprache spricht。箴言也在言说。这可以在海德格尔频繁使用同一族群的语词中看出：Anspruch，Sprechen，spricht，ausspricht，anzusprenchen，entsprechen……这些词语并不仅仅是表达的便利，更是说明海德格尔试图让箴言自身言说的思考。按海德格尔自己的话说，“我们系缚于箴言的语言”，可是挣脱这种系缚的方法就是让语言达乎语言，而只有在思中，这才有可能，这样就由箴言而思。

于是我们应该进入转渡。可是，还是且慢。仅仅以为一个所谓的转渡原则和对箴言的描述就可以进入转渡，实际上还是有些轻慢，因为思想的最初并不是一个迫不及待等待召唤的思想，它已经被遮蔽了两千年，我们应该更有耐心。

我们再回到海德格尔念念不忘的“西方之命运”。海德格尔认为，施宾格勒对西方的命运的理解是建立在对尼采的粗糙的理解上，那么尼采本身或不至于粗糙：“当诸民族的欧洲已经成为一种暗冥的遗忘，而欧洲却还在 30 本十分古老的、永不过时的书籍中生活之际，人类的一个高级状态才是可能的……”[②]这种高级状态与生活在古老书籍中的欧洲是什么关系？被遗忘的欧洲，还有新的欧洲？海德格尔对这句话没有做丝毫的阐释，但下一段起首就是“一切历史学”，所谓高级状态的向往，仍然没有摆脱历史主义的牢笼，而这不是海德格尔所需要的，他的西方的命运不是一种历史主义的吁求，而是存在的命运，“存在本身作为命运性的存在，本来就是末世论的”。海德格尔的末世论

---

① 见《语言》，《海德格尔选集（下卷）》前揭，页 982－983。

② 见尼采《漫游者及其阴影》，格言 125，转引自《阿那克西曼德之箴言》，前揭，页 333。

强调的是存在之存在的命运性特征,是"对以往存在的本质的极端情形的道说(聚集,λόγος)",这种极端情形是命运之早先走向的一种分离,一种与"迄今为止一直被掩蔽了的存在之命运的分离"①。事实上,所谓末世论,是存在之遮蔽自身所要求的去蔽,只有这个存在的末世论,才可以看清西方的命运,而这整个历史与存在纠缠在一起。更要注意的是,末世论本身就在存在的本质之中,而这正决定着阿那克西曼德的箴言之所道说。

这样,我们开始转入这个箴言。关于这个箴言本身的词句,海德格尔对辛普丘里、对尼采、对第尔斯等等认可的传统看法表示怀疑,而他的语言学上的根据在于:"这种做法是违背把引文与文本交织在一起的希腊语用法",这是英国人伯内特的考证。箴言如下:

> ……κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας
>
> ……根据必然性;因为它们为其不正义而相互惩罚并且互相补偿。

但是在这结论之前,海德格尔用了将近 10 页的篇幅详细解释"存在"、"存在着"和"存在者",虽然最后结论是"飘荡、蔓延着一种无边无际的关于存在的闲谈",但他突出了存在与阿那克西曼德的箴言的关系,而这才是他确定箴言词语的根本所在。可是他又为何煞有介事地弄出一个伯内特的大旗?针对伯内特处理γένεσις(产生)和φθορὰ(消灭),海德格尔赞同他认为这两个词语在柏拉图和亚里士多德那里的用法,可是旋即,海德格尔说,伯内特忽略了荷马那里出现的这两个同样的词语。这就可以看出,与伯内特的相同,或许只是一种巧合,是一种基于思想实事的巧合。或者说,"与诸科学交臂而过,而没有鄙视诸

① 见《阿那克西曼德之箴言》,前揭,页 334。

科学”。[①] 另外,值得注意的是,在这里,海德格尔第一次列出荷马,而荷马是解释这个箴言的关键所在。这初次出场的荷马这样与阿那克西曼德产生关联:“他[阿那克西曼德]根本还不能这样来使用这两个词语,因为概念语言对他来说必然是格格不入的东西。”[②]这和荷马一样,也就是说,在荷马和阿那克西曼德之间有一种和概念语言格格不入的东西,那么,与什么相入?这当然是海德格尔后面要着力探讨的话题。如此删剪之后,“诗意”仍然得以保留:阿那克西曼德仍然“以诗意十足的方式说话”。与此诗意相对应的是阿那克西曼德箴言“思想的严格性和道说力量”,这里,我们得见这样的主题:诗、思和语言。

终于,我们可以解释这个箴言了。概括地说,海德格尔对箴言的解释可以分为两个部分。其一,借助荷马的诗句,理解希腊人如何把存在者经验为当前的和非当前的在场者,存在者又如何被经验为入于无蔽状态而在场的在场者;其二,借助箴言,解释存在究竟如何在场。

海德格尔说:“在荷马那里,我们觉察到了这个时机”[③],因为在荷马这里,*τὰ ὄντα*得到了诗意的表达。海德格尔在短短的篇幅里连续说到“诗意的表达”,当然不是随便落笔。我们先看荷马的诗意表达:

> ……接着起身的,乃是
> 卡尔卡斯,忒斯托尔之子,最高明的鸟卜师,
> **他知道什么是,什么将是或者曾经是,**
> 他曾经凭着阿波罗传授的预言术,
> 引导阿开奥斯人的舰队航行到特洛亚。[④]

在海德格尔看来,荷马诗意地表达出,卡尔卡斯看见了什么,也就

① 见《尼采的话:上帝死了》,前揭,页218。

② 见《阿那克西曼德之箴言》,前揭,页348。

③ 所谓时机,古希腊语为*Καιρός*,哲人说,这是决定性的关键时刻。

④ 此处参考了《伊利亚特》的中译文,有些细节融合了两种译文,文中黑体字是我所加,参《荷马史诗·伊利亚特》,罗念生、王涣生译,北京:人民文学版1994年11月,页4。

是存在者的状态。存在者并不是时间意义上的过去,现在和将来的存在,事实上,过去和将来的东西也是在场的,只是这种在场是以与在场相关联的不在场方式在场。从先知、鸟卜师的角度看,我们更容易理解这个含义:一切的存在者,在卡尔卡斯看来,都是当前的在场,又不是当前的在场,因为只有他才可以看见这种非当前的在场。那么,所谓当前和非当前的在场,其本质关联就在于鸟卜师这一"看",如此才能够去其遮蔽,从而达到存在者的无蔽状态,正是无蔽状态的出和入,才使在场者变得含混,而又出离其本质。可是,从根本上说,来和去的逗留正是无蔽状态的本质。这从鸟卜师的"看"和鸟卜师作为疯狂者的先知可以透悉一二。

所谓"看"本身就是对自身的出离,我们看不见自身。鸟卜师得以"看"见入于无蔽状态和出于无蔽状态的在场者,是因为他自身是敞开的无蔽状态,只有如此,他才可以行先知之能。可是,先知即疯狂者,"疯狂者在自身之外。他已离开"。离开是因为先前的当前在场,正是这样对先前在场的离开,才得以看见先前的在场,看见它的无蔽状态。而当前在场者,将要在场者亦然。在这个意义上,卡尔卡斯成为海德格尔的眼睛,带我们看到存在的无蔽状态,可是,卡尔卡斯因为是疯狂者才可以如此,我们是吗?

尼采《快乐的科学》格言125的标题就是:疯子(Der tolle Mensch)[①]。让我们像海德格尔一样,暂且悬搁他真正说出的内容,而仅仅描述他知道的事实的状态。这个疯子说:"我来得过早……我来得不是时候……伟大的事情需要时间(才能传到人们的耳朵里)……虽然他们已经做了这件事情!"[②]荷马的先知通过看而得到存在的无蔽状态,而尼采的疯子直接进入在场,但是他来得早了;事情虽然已经发生,人们却要在将来才可能知道。当前在场者并不真正在场。这个先知介入了存在的当前在场和非当前在场。如果我们把疯子所要道说

① "这疯子无疑就是扎拉图斯特拉",参安塞尔-皮尔逊《尼采反卢梭》,宗成河等译,北京:华夏版,2005年,页168。

② 见《快乐的科学》,黄明嘉译,北京:华夏版2007年1月,页208-210。

的“上帝之死”理解为海德格尔理解的极端处的形而上学，那么此处的当前在场的存在者，在疯子的无蔽状态下立刻逃逸开去。尼采的疯子以行而知存在者的状态，荷马的卡尔卡斯以看而知存在，使二者得以关联和成立的，唯有海德格尔的存在。这样说来，海德格尔就是我们的先知、我们的眼睛，恰如荷马的卡尔卡斯成为他的眼睛。

这样，我们才明白，这些所有的当前在场者和非当前在场者都被“聚集和保护”在一种在场中。这种在场保护在场者入于无蔽状态。所谓保护，其实是保护所有的在场者都因“在场”而消去自己存在的遮蔽，这种无蔽状态就是保护的要义。故而，海德格尔说，保护是存在的基本特征，但他又接着说这本身也是被掩蔽了的。所以，需要先知和疯子。因为惟有先知、预言者（Wahr - Sager）才是这种保护的道说者。这样，存在和存在的道说才渐渐敞露。

可是，我们通看了海德格尔以为的真正的阿那克西曼德的箴言，也没有发现哪里有海德格尔费了这么大劲要解释的“存在”，而仅仅有一个代词“它们”。不过，海德格尔明确宣称，这个“它们”意指一切在场者的整体。而这也正是被海德格尔删除掉的前半句阿那克西曼德箴言所道说者。我们会产生一种明显的理解混乱，那是不合文法，甚至不合阿那克西曼德的箴言所道说之本质的东西，怎么竟然最终还是和箴言道说了同一的东西？

这是因为，“存在隐匿自身，因为存在自行解蔽而入于存在者之中”[①]，这实际上是迷途。海德格尔在进入真正的箴言之前不停地道说存在、存在着和存在者，并不是因为前半句伪箴言已经去蔽，而是在描述一种迷途。正是“产生”（γένεσις）和“消灭”（φθορὰ）这样的自然科学式的词语及其存在之领悟，使得对存在本身的领悟进入迷途，但也正因为迷途，才使得对存在之领悟更为迫切。而迷途之所以为迷途正是因为对存在的误解和遮蔽，前半句伪箴言虽然不能诗意地表达出箴言道说的存在本质状态，但正是通过其遮蔽而显示了存在。我必须再次强调，海德格尔阐释此箴言，是为了进入存在之思，而不仅仅是一

① 见《阿那克西曼德之箴言》，前揭，页 344 - 345。

句箴言,正因为这样强烈的思,他才会带些夸张的语调说:“西方的命运系于对ἐόν(存在着)一词的翻译”,而他同时真诚地说,这也带着同样的真理分量。[1] 所以,阿那克西曼德虽然不会就“产生”(γένεσις)和“消灭”(φθορὰ)这样的概念和柏拉图与亚里士多德一样言说,可是他必定就“产生(γένεσις)和消灭(φθορὰ)谈论过一些什么”[2],就是说,所谓伪的意义不在于这是一句阿那克西曼德没有说过的话,而在于他不会以柏拉图与亚里士多德的方式思γένεσις与φθορὰ,而这种产生与消灭才是存在着的状态,关涉到到达者的到达和离去。

那么,与荷马的诗意相比,阿那克西曼德的诗意何在?这要我们进入阿那克西曼德的箴言或才可体会。这样,经过这许多曲曲折折的理解,海德格尔开始借助阿那克西曼德箴言,解释存在究竟如何在场,我们也得以进入箴言里的第一个实词:ἀδικία。

ἀδικία,其中前缀α意指δικία的缺席。这意味着运作之处,事情不对头,就始终逗留的在场者而言,某物出于裂隙之外——在场者何以出于裂隙之外?在场者是始终逗留者,其本质是离开的过渡性,在到来与离去之间成此本质。这个之间就是裂隙。这样,始终逗留者在裂隙中成为逗留着的东西,裂隙就把在场嵌入双重的不在场中,而始终逗留者却又坚持这种在场,不再牵挂其他在场者,也正是在这个始终逗留者成其本质之际,在场者出自裂隙,并作为始终逗留者在非裂隙之中。

而διδόναι,意谓给出裂隙,何意?始终逗留者给出裂隙,给出就是说把某物固有的东西归属于另一物。这是说,裂隙归属于始终逗留者,而始终逗留者又归属于裂隙,这样裂隙就是嵌合。δικία就是意味着嵌合,ἀδικία则意指非嵌合;διδόναι,就是让归属,所谓让归属是始终逗留者让嵌合归属于它的作为在场的本质;那么是谁διδόναι(让归属)?ἀλλήλοις一词表明了其意:相互归属;τίσις——相互顾视,牵系——表明的是如何才可以让归属,这些始终逗留者之间相互牵系,也就是说始终逗留者并不是仅仅坚持逗留,而是给出嵌合,它们就总是已经一体

① 见《阿那克西曼德之箴言》,前揭,页353。

② 见《阿那克西曼德之箴言》,前揭,页350。

地处于相互关系之中：总是让牵系归属，让一方归属于另一方——无蔽状态之敞开范围内，每一个逗留者去向另一个逗留者而在场。再看连接δικία和τίσις之间的虚词 καὶ（和），它并不是一个空洞的连接连词，而是一个本质性的关联过程，所谓本质意谓，嵌合和相互的牵系是本质的关联，是ἀλλήλοις一词意蕴的延伸。

现在来看前半个残句留下的词语。

γὰρ，意为"因为"，这表示是一种论证，由此而推导出第一个句子的真正的道说：命名在场者本身。于是关注前面的残句：κατὰ τὸ χρεών，κατὰ意味着从上而下，一种落差，也就是说在场者之由来，由来者即是τὸ χρεών，但它不是惯常理解的必然性，海德格尔将它理解为"用"，因为，它把嵌合连接，把牵系连接，而先前的翻译意味着存在的被遗忘状态，这是存在与存在者之差别的被遗忘状态，所以τὸ χρεών表达的是这样一种交付，在场之交付，把在场交付给在场者，而不是遗忘其差别，故冒险一"用"：用。这个用在这里被思为存在的本质因素，而且具有保护作用（前面说的真理之保护），存在本身作为与在场者的关系。所以，这个用字的翻译，意味着存在本身的现身方式，是一种发送着的嵌合，同时用也交出界限——ἄ-πειρον，这是海德格尔唯一一次提到这个词语，并命名为无限制者，实际上是超出界限之外，所以这个无限者不是嵌合牵系连接起来的在场者，而就是用①。

于是，海德格尔翻译的阿那克西曼德箴言就是：

---

① Brauch，朱刚翻译为"护持"，因为一方面，中文的"护持"里，也含有"手"，从字面上照顾了希腊文的原文；另一方面，从义理上看，中文的"护持"似也比"用"更能切近海德格尔所强调的"把作为这样一个在场者的某物保持在具有保护作用的手中"这样一层含义（载中国现象学网 http://www.cnphenomenology.com/0609303.htm）；而且，依我看，就海德格尔而言，此处 Brauch 也与在场的"保护"相关，这样看来"护持"无疑恰当；可是，Brauch 还有一层重要的含义是：把在场"交付"给在场者，这样的一种交付，以"用"翻译自然更为妥帖，在 David Farrell Krell 与 Frank A. Capuzzi 翻译为 usage（Early Greek Thinking, Translated by David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, New York: Harper &Row Publishers, Inc, 1975，页 52），这是"护持"缺失的地方；而宋祖良翻译为"习惯"（参《海德格尔的思想之路》，前揭，页 214），这是 Brauch 常用的意义，但是，海德格尔此处的使用，其动词 brauchen 的关联无疑更紧，所以，此处从孙周兴译为：用。

……entlang dem Brauch; gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Un－Fugs.

……根据用;因为它们(在克服)非嵌合中让嵌合从而也让牵系相互归属。

如果置换成我们更能够接受的语言,这句箴言大意首先在于,存在的本质因素,即它的在场,存在如何在场,存在把在场交付给在场者,即用;而根据这样的用,存在入于在场,使得在场者——不仅仅是单个在场者,而是在场者整体——首先是克服非嵌合,即是说克服逗留着的逗留状态,逗留着的来去之间的状态,在这种克服中,就使得在场者让嵌合相互归属,即是说在场者在克服非嵌合的状态中,使存在者的裂隙归属于存在者本身,这也就是存在者本身的无蔽状态,同时这些在场者之间并不仅仅是一种固执的逗留,同时相互之间还有着互相牵系的关联,在克服非嵌合的过程中,牵系也归属于存在者本身。这就是存在如何在场,如何成为未被遮蔽的在场状态。

与荷马相比,阿那克西曼德的诗意就在于,他诗意地描述了在场者及其整体,就像荷马诗意地描述了存在者一样。而之所以诗意,乃是因为,这不是逻辑理性表达的真理。我们最终发现,这些解释竟然一直是在先前奠基的存在之思考上的天然果实,海德格尔把希腊大地作为思想的源头,那么作个类比,此前的分析,也是这里细致分析的早先的大地。所以,如果要真正领悟这个翻译,不是要体悟这个翻译本身,而是要回到起初的大地:存在。只有建立在存在之思的基础上,才可能既领悟存在又领悟箴言。从这个意义上,这个箴言也不过是一个存在者,一个当前的在场,只是通过对这个存在者和在场者的去蔽,凭借一种在场的状态,我们才得以领悟存在的本质。存在之为存在者的状态、之为在场者,通过这个箴言而被我们领悟。

因此,对于自己这样的思考和转渡,海德格尔明确说:

我们既不能科学地证明这种翻译,我们也不可以凭借一种权

威一味地相信这种翻译。[1]

存在仍然是一种谜。我们不能相信这个翻译，但我们可以思此翻译，诗此翻译。海德格尔并不是试图通过一次翻译行为，就使得读者理解什么是阿那克西曼德的箴言所道说者，什么是存在及其状态，我们还必须进入更深的思，而这才是海德格尔试图让我们接近存在之光的方式。

开端之思

按照箴言的解释和海德格尔的意图，我们会慢慢接受他的看法，我们也渐渐趋向他的存在之思的源头：古希腊。但是，为什么，只有在这里，在古希腊，存在之思才可以作为一种开端呈现？

这也就是说，海德格尔为什么必须回到古希腊——或如本文开头所说的怀乡？这是因为其乡可怀。事实上，对此，他明确地说："当且仅当有危险时，才有救。"存在处于这样的危险中，这才是有救的开始。"当存在本身入其终极，并且那种从存在本身而来的被遗忘状态倒转过来时，才有危险。"[2]海德格尔并不是在故弄玄虚，存在本身此处的终极，是先前"末世论"意义上的终极，也就是说，存在之遗忘自身已经太久，正是在这种情形下，遗忘愈深，则危险愈甚，也可是恰恰因为这样，才可以有救。至于得救的方式，海德格尔其实已经通过这篇论文告诉我们，回到存在被遗忘之前的源头，在古希腊的大地上重新思考存在，这也就是所谓开端之思的确切含义。

这样，通过以上的理解，问题就变成三个方面。其一，为什么必须返回开端？其二，为什么要返回这个开端？其三，为什么这个开端能够返回？

返回开端首先对应着当下状态，其次是在开端和当下之间的历

① 见《阿那克西曼德之箴言》，前揭，页382。

② 见《阿那克西曼德之箴言》，前揭，页383。

史。对海德格尔而言的当下状态,我们或可粗浅地以为是 1946 年这样的时代当下,但如果考虑到更深层的思想实事,就会把这个时间理解为西方形而上学的当下处境,那么,何谓形而上学?前文已经详述,此处略微提及。所谓形而上学,[①]即μετά τὰ φυσικά,问出存在者之外,但是依海德格尔看来,这种μετά所意图的超越,虽然也是超越,但是一直还是对存在者本身(至多是存在者的存在)的追问。所以在海德格尔看来,形而上学的基本问题只在于“究竟为什么存在者存在而无不在?”正是对存在本身的遮蔽,使得形而上学的追问一直落目于存在者,而遗忘了存在。在这里,实际上已经蕴涵了他在《阿那克西曼德之箴言》中的存在要义:“我们必须摒弃所有任何特殊的、个别的存在者的优越地位”[②],但是,更重要的是,比如通过后世对φύσις(自然)一词的翻译,海德格尔直指“希腊哲学的原始本质被隔断异化的过程”[③],而这种异化最终导致的结果是对存在本身的遗忘,正是这种遗忘,导致了海德格尔意义上的存在的当下状态:大地的沉沦。[④]

要而言之,由于形而上学遗忘了存在,只思考存在者,从而最终导致诸科学——它们是形而上学孳生的后裔[⑤]——对技术的重视,从而把精神曲解为技术性的使用工具,这样的人类世界就失去了精神性的存在根基,所以海德格尔称为:沉沦。其时最重要的体现就在,美国和苏联同为形而上学的对存在遗忘的极端状态,因为美国和苏联表面上的区别不能掩盖它们本质上的类似:相同的发了狂的技术运作和相同

① 海德格尔后来认为,形而上学是“存在者整体的基本结构”,而且最后“必须丧失其构造力量而成为虚无”,参《尼采的话“上帝死了”》,前揭,页 227。

② 见《形而上学导论》,前揭,页 6-7。

③ 这个时候,在海德格尔那里,哲学还继续保留着,某种程度上担负着“思”在其后思想中的地位。同上,页 16。

④ 有些反讽的是,海德格尔的学生洛维特反倒认为,时代之贫乏的特征在于,思想家不再区分意见(doxa)与真知(episteme),而海德格尔之思恰是这样的贫乏,参氏著《生存神学与末世论》,刘小枫主编,李哲汇等译,上海:三联版,1995 年,页 79。

⑤ 见《尼采的话“上帝死了”》,前揭,页 218。

的肆无忌惮的民众组织[1]。这是1935年，海德格尔描绘了那个时代的思想任务：

> 因此，对存在者整体本身的追问，对存在问题的追问，就是唤醒精神的本质性的基本条件之一，因而也是历史性的此在的源初世界得以成立、因而也是防止导致世界沉沦的危险、因而也是承担处于西方中心的我们这个民族的历史使命的本质性的基本条件之一。[2]

如此的沉沦状态迫使海德格尔重新思考西方形而上学，他必须思考从开端至当下的历史状况，这不是因为历史是他探求的目标，而是因为只有探清存在的遮蔽和遗忘怎样进入历史，才可能最终廓清存在本身，也就是海德格尔所说的"当且仅当有危险时，才有救"。而看出这样的危险，海德格尔仍然需要借助形而上学，尤其是其极端的完成处——尼采。因为，只有在尼采这里，我们才"再也看不到形而上学的其他什么可能性了"。[3]

尼采之于海德格尔，犹如形而上学之于存在。海德格尔数次言及，尼采是西方形而上学的顶点。这种顶点的意义在于，尼采看出了形而上学的问题，但是他仍然试图以形而上学克服形而上学。那么在尼采这里，形而上学成了什么？虚无主义。尼采克服虚无主义的方法是强力意志。可是，正是强力意志，依旧采用形而上学的统治结构，尼

① 见《形而上学导论》，前揭，页37－38；而尼采在《朝霞》206条格言中其实已经表达出这样的意思："……人们给自己制定一个交换价格，使自己不再是人，而是变成机器的一部分！呸！所有这些思想和做法！在各民族拼命追求最多生产和最大富裕的目前的疯狂中，你们已经成为一个同谋"。（前揭，页254）这个情形和海德格尔描绘的美国苏联完全无异，甚至和我们如今的时代也无不同。

② 见《形而上学导论》，前揭，页49－50。

③ 参《尼采的话"上帝死了"》，前揭，页216。

采不过是实施一种“颠倒了的形而上学”[①],可是仍然是形而上学。[②]但正是颠倒的形而上学,断绝了形而上学的其他可能。

我们继续回溯,海德格尔认为,尼采以为他自己的思想是以“虚无主义”[③]为标志的,这种虚无主义以“上帝死了”为其主要概括。按尼采本人的笔记,海德格尔认为,尼采的虚无主义是一种历史性的过程;它是对以往最高价值的废黜,所以,它凝结在“上帝死了”这样的断语中。关于这句断语,尼采有更深的含义,它不仅仅是说基督教上帝之死,而是说整个对最高价值的形而上学追求之死。所以,这种虚无主义并不是简单的无神论或者对基督教的反对,而是对最高价值的否定,更深入地讲,“虚无主义的本质领域和发生领域乃是形而上学本身”[④]。所以最终海德格尔得出结论:

> (尼采的)虚无主义不外乎是这样一种历史,其中关键的问题是价值、价值的确立、价值的废黜、价值的重估,是价值的重新设定,最后而且根本上,是对一切价值设定之原则所作的不同的评价性设定。[⑤]

---

① 海德格尔认为,完成这种“颠倒了的形而上学”的,是马克思的唯物主义哲学,他完全颠倒了柏拉图主义的形而上学,把物质和意识的结构完全颠倒,可是这种结构本身还是“形而上学”,所以虽然这种“颠倒了的形而上学”达到了“极端的可能性”,可这同时意味着哲学之终结。参《哲学的终结和思的任务》,载《海德格尔选集(下卷)》前揭,页1245。

② 见《形而上学导论》,前揭,页225-237。

③ 尼采本人对虚无主义的解读,芬克(Eugen Fink)着重强调尼采的虚无主义对旧价值的否弃,作为新价值的桥梁,不过也受海德格尔影响,认为虚无主义也发端于形而上学和基督教道德本身,参 Nietzsche's Philosophy, translated by Goetz Richter, London: Continum, 2003, 页139-142;最近可以参考 Vattimo,参氏著 Dialogue With Nietzsche, translated by William McCuaig, New York: Columbia University Press, 2006;他指出了尼采本人对虚无主义的三个本质界定:对基督教、道德和真理的救赎,即反基督、非道德和自由意志(页17-20);以及他认为尼采的虚无主义所具有的两层意义:否定的和积极的虚无主义(页134-137);并评论了海德格尔的尼采解读(页181-189)。

④ 同上,页227。

⑤ 见《尼采的话“上帝死了”》,前揭,页232。

这就是说，海德格尔认为尼采的虚无主义最终还是落在了形而上学的窠臼内：价值的重新设定。如果回到海德格尔认为的形而上学的开端处——柏拉图[1]，就会更理解这种窠臼。尼采以宣告“上帝死了”宣布形而上学的存在者等级秩序中的最高者的失落。在这个结构内，尼采看到了传统形而上学的等级结构下的最高价值丧失，他说，这就是“上帝死了”，这就是虚无主义的根源，在尼采看来，这是一种历史性的过程：虚无主义是最高价值的自行废黜。但是，问题在于，尼采如何面对这种最高价值的丧失？他要求确立新的价值，要重估一切价值，以权力意志重新设定价值，按照海德格尔的术语，就是说，在尼采这里，存在是以“权力意志”这一存在者的方式存在的。本质上，它仍然是一种形而上学。

因此，对海德格尔而言，他借助尼采看见了形而上学的命运：虚无主义。尼采对形而上学的虚无主义的经验，体会到存在者之显现，但同时存在之真理却是缺席的。所以他说，尼采没有思考到虚无主义的本质，即尼采也还是以“形而上学方式”思考。海德格尔更进一步，把虚无主义不仅仅看作形而上学的产物，甚至从根本上看，视之为形而上学本身的命运：

> 什么地方有人纠住熟悉的存在者不放，而且认为，只消把存在者当成它迄今所是的现在毕竟还是的存在者就够了，真正的虚无主义就在这个地方。[2]

---

① 更确切地说，应该是柏拉图主义，而非柏拉图，以后世曲解的柏拉图主义简单注解柏拉图，从这点上说，海德格尔其实也“形而上学”了一下。

② 见《形而上学导论》，前揭，页202；同时体会施特劳斯对虚无主义的看法，他特意在虚无主义前面加上“德国的”定语，其目的在于彰显虚无主义对文明原则的拒斥，文明的原则在于科学（并不是现代意义上的科学，而是理解宇宙和人的尝试，同于哲学）和道德——尼采有著作《快乐的科学》和《道德的谱系》，而《朝霞》的副标题就是：关于道德偏见的思考。参《德国虚无主义》，施特劳斯，载《施特劳斯与古典政治哲学》，刘小枫主编，上海：三联书店2002年7月，页749－754；而虚无主义和现代性的问题，参洛维特《世界历史与救赎历史》，刘小枫教授的中译本导言，前揭，导言页6－10。

虚无主义就是把存在遗忘得干净,而只知道存在者。我们就可以知道这样的一个回溯过程:当下的沉沦状态——虚无主义——形而上学的本质——柏拉图。当下的沉沦是技术(来源于诸科学的存在者设定)对精神的曲解,而这根本上讲,是一种形而上学的虚无主义的展开,这按照海德格尔长期的思考,最终认为是开始于柏拉图的形而上学,因为正是柏拉图"在西方形而上学的开端处,就确立了这个泛希腊-犹太的世界的基本结构"①。海德格尔认为这一切归根于柏拉图确立的超感性世界和感性世界基本结构,存在者整体不再和阿那克西曼德那样的希腊经验相同,而是被分割成感性世界和超感性世界的结构,而且感性世界总是被超感性世界包含和规定。② 所以这里的超越总是对存在者整体的遮蔽,即对存在本身的遗忘。但是,这个回溯是否定性的回溯,它一步步回到形而上学的开端,可这个开端并不是海德格尔需要的开端,他需要的是存在之思的开端。那么,只有接着往前,回到形而上学开端之前,回到柏拉图之前。

所以,海德格尔回到更早的开端,即存在之思的开端,其中的思想实事在于,形而上学之克服③,必须回到先于形而上学的开端处。而为什么必须克服形而上学,从上面的分析也已经可以看出,因为正是西方形而上学的本质导致了当今的沉沦状态。

但是,思想也总有个人的特征,海德格尔对开端有着不同一般的迷恋,这固然可以解释为开端在思想实事中的重要性,不过如果忽略了个人气质和禀赋上的差异,这种解释难免会陷入极端的决定论。海

① 参《尼采的话"上帝死了"》,前揭,页229。

② 参《尼采的话"上帝死了"》,前揭,页227。

③ 墨哲兰教授认为海德格尔是"把形而上学带到其边缘状态",海德格尔并非否定过程只承认开端,而是从哲学史"开端"的思想家之箴言的本源亲和性那里领悟到,要在空间上垂直地把握当下在场的"存在"自身的"非同一性差异",为的是往后能走向形而上学概念哲学的"边缘状态"。这种"边缘状态"实际上就可以视为对形而上学的某种克服了;另外,他尤其强调"同一的东西"不是名词,而是对"存在"的指示,"存在"不是"同一的东西"的"实体"或者"本体",而是生成性的,颇具启发意义。参《"把形而上学带到其边缘状态"——重返〈林中路〉》,载《江苏社会科学》2005年第2期。

德格尔早在《存在与时间》里就说过：

> 此在存在的存在论源头并不比由它发源的东西'细弱'，反倒因居前位而威凌后者；在存在论原野，一切'源出'都是降格。"①

这里不过多涉及存在论上的理论探讨，而只是要注意海德格尔这里对"居前位"、对源头的信赖，一切"源出"都是降格的说法，这同样的思想反复出现，在其后的《形而上学导论》里，海德格尔的说法更加直接：

> 开端是苍劲者与强力者。开头以后的情况，不是发展，而是肤浅化以及普求，是保不住开头情况，是把开头情况搞得无关宏要，还硬说成不对劲儿的伟大形象，因为这伟大形象是纯粹就数和量的意义上说的。苍劲者就在其所是之境中，因其保有这样一个开端，一切都是在此开端中从一宏量冲出，进入制胜者、可胜任者。②

海德格尔还说："所有的伟大事物都只能从伟大发端，甚至可以说其开端总是最伟大的"，在理解如何区分存在与表象的时候，海德格尔说："我们在此也必须回到开端处去。"③这些引用，并不是寻章摘句而已，相反，其中透显出海德格尔对开端的极端信任和对开端回溯的决心。当理论的探讨进入到相信和情感的层次之后，再仅仅以理论加以限定就显得削足以适履了。前面提到过尼采对开端和后继者亦有类似的论断："而后来的一切世代在这方面（哲学的头脑）都不再有任何实质性的创造。"所以，我们应该把某种对开端的迷恋置于个人情感的领域，把海德格尔个人的精神气质适当地加以承认。这或许就是德国

---

① 见《存在与时间》，页381，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，1999年12月。

② 见《形而上学导论》，前揭，页156－157，此处亦参考陈嘉映译文，前揭，页333。

③ 同上，页17，页100。

人病态的怀乡病的发作。

所以,我们会说,站在海德格尔的立场上,这个开端必须返回,无论是因为对形而上学的克服,还是缘自他个人的某种精神气质。

这样,我们进入第二个问题:为什么要返回这个开端?

这当然是第一个问题的延续,形而上学最本质的地方在于,它对存在的遮蔽,无论它建立起怎样的存在者秩序,都还是对存在本身的遮蔽和遗忘。第一个问题是从当下的沉沦状态出发,表明必须离开当下这种状态,而海德格尔的思考和个人气质,决定了这是一个返回的旅程。可是,返回到什么地方呢?这就是第二个问题所在,为什么海德格尔返回的是这个开端?综合以上存在的历史的论述,我们明白,返回的另一个开端,存在必须是敞开的,未被遮蔽的。第一个问题是否定性的回溯,而第二个问题则必须是肯定性的建构,否则将流于空乏。所以,海德格尔在阿那克西曼德、赫拉克利特和巴门尼德诸哲处窥见未被遮蔽的开端之思,或者,存在之遮蔽在此终于敞开。

我们可以《阿那克西曼德之箴言》为例,思考存在之入于在场而成为在场者的本质。按照海德格尔的翻译/解释,阿那克西曼德的箴言所道说在于:"……根据用;因为它们(在克服)非嵌合中让嵌合从而也让牵系相互归属。"在阿那克西曼德这里,存在还没有被形而上学化,具体地说,存在入于在场,但是在场者的双重本质在于逗留,亦即,在到来和离去之间的逗留,因此所谓的嵌合与非嵌合,在克服非嵌合之际的嵌合,是一种在场的逗留,是逗留者本身的固执与相互间的牵系,正是逗留者的双重状态,昭示了存在在在场状态下的无蔽,无蔽并不是说存在清晰地作为某个本质被洞悉,而是说,存在依然保持着一种敞开状态,一种在场和不在场的双重无蔽。当我们说,在场者整体"(在克服)非嵌合中让嵌合从而也让牵系相互归属"的时候,仅仅表达的是在场者的本质状态:嵌合与非嵌合的相互归属、在场者(包括在场者整体)之间的相互归属。这个相互归属显示了阿那克西曼德那里存在未被遮蔽的道说。

因此,对于认为形而上学遮蔽了存在的本质,并且因此而带给人

类沉沦不幸的海德格尔来说，此处未被遮蔽的存在，当然是一个必须返回的开端。因为按照形而上学本质上带来的灾难，就是因为形而上学遮蔽了存在，但是在阿那克西曼德那里，存在是在场的；那么，只有在这里，海德格尔才发现了他的家乡，或者说，存在的家乡。

由于本文着力解读的是《阿那克西曼德之箴言》，这就可能会让人产生这样一种误解，以为海德格尔的开端只有阿那克西曼德一人而已。事实上，海德格尔的开端既非阿那克西曼德一人可以承担，也非任何个人可以承担，因为，这里探究的是存在之源头、存在之思的源头，这不仅仅是思想者个人的事情，也是整个思想的命运。通常来说，海德格尔还会加上赫拉克利特和巴门尼德（当然还有荷马、品达、索福克勒斯等），他们也在开端处和阿那克西曼德一样思考存在，而同时我又要补充道，他们只是道说了存在的希腊经验的几个希腊人，更重要的是希腊人，而不是这几个希腊人。

具体来说，海德格尔这样描述：

> 在阿那克西曼德箴言中得到思考的χρεών，乃是希腊人在命运（*Μοῖρα*）的名义下经验为份额之发送的那个东西的首要和最高的运思解释。[1]

在考察巴门尼德的文章《命运》里，海德格尔几乎说了相同的话语：

> “（命运）即分派，后者在允诺之际有所分发……它是对在场（作为在场者之在场）遣送，后者聚集于自身并且因此展开出来”。[2]

在巴门尼德处，χρεών就是Ἕν，是一，并且明确把这种统一者的统

① 见《阿那克西曼德之箴言》，前揭，页379。

② 参《演讲与论文集》前揭，页273－274。

一性思为命运(*Moĩϱa*),这在赫拉克利特那里被命名为*Λόγος*,此"用"即是聚集。这也正是海德格尔屡次强调的对同一者的道说,但这种道说却非同一。

这就是整个开端之处的状态,所以,海德格尔的阐释会屡屡提及荷马,提及索福克勒斯[①],这就是因为,在这些诗人和悲剧诗人那里,存在的无蔽状态是整个希腊人的经验,也就是说,处于开端处的,是古希腊人,也仅仅是古希腊人。只有古希腊人才本真地领悟了存在者整体的状态,所以,海德格尔必须返回这个开端,以希腊的方式领悟存在。

第三个问题在于,我们虽然随着海德格尔知晓了存在最初的无蔽状态,也知道要返回的开端何在,可是,我们如何跨越两千年的历史鸿沟和思想的鸿沟?我们真的可以回到这最初的开端吗?这个问题首先应该从存在的本质来理解。如海德格尔所言,在这个思想的开端之处,对存在的思考,以及存在自身都处于无蔽的状态,只是这种无蔽,被随后两千多年的形而上学的历史遮蔽。那么,现在,当存在在这极危险处已经得到某些救助的时候,作为一种思想的必然,存在必然也像源初状态一样,向我们敞开,其入于在场的方式也因为对形而上学的克服,而趋于无蔽。因此存在的本性要求我们,必须回到存在的开端之处。只是,我们必须像古希腊人那样思考存在。

海德格尔说:

> 如果说我们是如此执着地坚持要以希腊方式思希腊思想,那么我们这样做绝不是要在某些方面更适当地塑造出作为一个消失了的人群的希腊人整体的历史画像。我们寻求希腊的东西,既不是为了希腊人的缘故,也不是为了完善科学,甚至也不是为了达到一种更清晰的对话;相反,我们唯独着眼于此种对话想表达

---

① 海德格尔在《形而上学导论》里,在最关键的"存在与思"一节里,借索福克勒斯《安提戈涅》的第一合唱歌深入思考存在问题,与此文荷马出现的时机对观,颇具意味。参刘小枫教授《神圣的罪业》中译本序,《神圣的罪业》(美)伯纳德特著,张新樟译,北京:华夏版 2005 年 1 月,页 4。

出的东西——如果这东西是从自身而来达乎语言的话[1]。

这个东西就是同一者，就是存在。这已经很清楚地表明，在这个思想的开端处，随着希腊人的思考，产生了一种我们或可以称为"希腊性"的东西，正是这样的东西使得我们返回古希腊，也正是这样的返回，要求我们以希腊性衡量自身，并以此而思考。这就是说，在存在之初的思考中，"希腊性"的思考和存在的无蔽状态之间也是一种相互归属的无蔽状态。我们返归古希腊是因为这个"希腊性"，也正因为此，这个开端才是可返之开端。

此开端可返之处就在于，海德格尔试图厘清的，并不是一次回到古希腊的浪漫怀乡之旅，相反，这是一场严酷的思想旅程。其不同于一般的思想之处在于，我们必须以古希腊的方式思考存在，而这仅仅是一个开始，因为存在并不是一个静止的观念或者存在者，它需要的是持续的思考。

这就意味着，这个开端并不只是一个时间意义上的开始，它同时是一种开启思的开端。当我们追随海德格尔，从而理解了希腊人如何以希腊人的方式经验存在最初的无蔽状态之后，我们只有以这同样的方式思，才可能回到这个思的开端，也正是因为存在的无蔽状态使得这样的思成为可能，但这同样要求，这样的思是思存在，而不是仅仅思这个开端。所以，在这个意义上，希腊式的存在之思既是导向思这个开端，同时也意味着以此方式思考存在，并因此而成为另一种开端，从而推动我们继续思考。

思之开端

思之开端。事实上，所谓"思之开端"这样简化的用法其实含混。前文"开端之思"意谓，存在之开端之思，也可以称为，存在之思之开端，概而言之，它表示的是开端在存在尚未被遮蔽之处的思想。所以，

---

① 见《阿那克西曼德之箴言》，前揭，页 343 - 344。

此处“思之开端”首先传达出的是一些差异,虽然二者之间不可避免会有某些含混,甚至雷同。而我要做的,当然首先是澄清概念。“思之开端”可以在上文“开端之思”上理解,当作一种存在之思的开端。但是这样行文的重复自然不可取,所以,我强制地使用自己的语言——倾听箴言之道说,“是必然要忍受暴力的”,而翻译,“必然表现为暴力性的”[①]——摒除这样的含义。如此排除之后,“思之开端”剩下的意义可以从三个方面理解:其一,在存在之思的意义上,返回的这个古希腊开端如何继续开启着存在之思?这也与前文部分内容有所重叠,端赖于存在的本质和对存在之思的本质,尤其赖于思考的方式,希腊方式的思考,故不予赘述;其次,在海德格尔看来,返回古希腊的存在之思的开端,并不是要找回一个思考的标本,相反,是以这种方式重新开启思之可能,而这通常也被视为海德格尔的“另一个开端”[②];再次,如果我接受这种思和思之方式,那么它必然表现为我对这种思本身之思和对海德格尔思之所思,在这个意义上,“思之开端”或可言“我思之开端”。

思想必须沿着与形而上学不同的另外思路行走,是为另一种开端。事实上,海德格尔从来没有以为可以一劳永逸地回到古希腊以解决思想问题:“思在途中发生了变化”[③]。思仍然必须敞开,对存在的领悟必须借助于与思临近的诗,必须以向着物的泰然任之和对神秘的虚怀敞开这种姿态,才可以获得存在之根基。这场从这个时代开始的另外一种开端,只能是以回到存在尚未被完全遮蔽的源头开始,以不同于形而上学的方式开始。

海德格尔返回希腊思想的第一个开端,是为存在去蔽,是思存在

---

① 见《阿那克西曼德之箴言》,前揭,页 335 - 336,当然,我此处引用“翻译”和“道说”的意义更广。

② 即孙周兴教授所说的“哲学的终结和思想向另外一个开端的过渡”,编者引论,《海德格尔选集(上卷)》,前揭,页 11;而珀格勒的《海德格尔的思想之路》第八章题目就是:另一个开端,其意昭然。

③ 见《同一律》,载《海德格尔选集(上卷)》,前揭,页 659。

本真的状态,而不是仅仅为了回到开端。而这当然植根于他对时代沉沦的深痛之中,所以,他之返回,其实是为了第二次起航,为了远离或者拯救这个时代的沉沦,只是,这是以第一个开端处思考存在的方式起航,这在论文《哲学的终结和思的任务》中有详细的思考。

所谓"哲学"的终结,意味的是西方形而上学的终结,是前文所说的那种柏拉图确立的"泛希腊-犹太的世界的基本结构"的终结。只是,我们在理解终结的时候,不要简单以为是消灭意义上的中止,而应该当作"形而上学的完成",是它已经聚集在它最极端的可能性中了,即马克思的哲学[①]。这是海德格尔对哲学史的梳理,前文在论述海德格尔何以回到希腊的开端时已详述,这里更重要的是说,海德格尔如何在哲学终结之后开启思这一开端。

但是,需要注意的是,海德格尔并没有用"开端"这个词语,而是说思的"任务",他甚至说,"对思想的这样一项任务的思考必定格外不可思议"[②],不过联系到整篇论文,海德格尔在说到开端的时候,通常用的词组是:"哲学的开端"。这可以看出两点端倪,海德格尔不想用类似于"哲学的开端"这样一个有形而上学倾向的可能的词语限定思,并因此更进一步,对思想任务的思考亦不可思议。事实不在于不可思议,而在于,不可以哲学的方式思议。

那么,以何种方式思考思?海德格尔通过对胡塞尔"面向实事本身"和直观原则的分析,认为,胡塞尔已经把哲学之事带向终极原始的给予,即哲学本己的在场。可是,在海德格尔看来,胡塞尔仍然是哲学,而非思。但胡塞尔已经把我们带到本身显现的现象上来,这才有可能让现象本身对我们道说,这才可能进入澄明的存在之境。而最终,这种澄明仍然需要借助巴门尼德这样有古希腊经验的古希腊人才可以理解。其后,海德格尔详细分析了无蔽(Ἀλήθεια)与真理的关系,以及与澄明的相

① 海德格尔有时候把尼采当做形而上学的极端处,又把马克思当做形而上学的完成,二者之间实难区分。一方面,海德格尔对尼采和马克思这样的评价有前后时间上的差异,对前者是在40年代,而对后者则是在60年代,而更重要的是,两者其实都是对形而上学结构的倒转,从这个意义上讲并无本质的区别。

② 见《哲学的终结和思的任务》,同上,页1246。

关关联,认为把Ἀλήθεια思为在场性之澄明,这并不是真理,因为思想所追问,不再是真理,而是Ἀλήθεια本身。这才是思的任务。海德格尔以下的话清楚地表明,他对希腊开端的继承究竟是何种意义上的继承:

> 如果我们不是以一种希腊方式把Ἀλήθεια经验为无蔽,然后超出并越过希腊方式而把Ἀλήθεια思为自身遮蔽之澄明,那么上面的问题(指在场性之澄明的相关问题)能够得到充分的规定吗?[①]

海德格尔借助希腊方式而思,这本身就要求去此方式的遮蔽,才可达于一种澄明,只是这种澄明不再是单纯的在场性,而是自身遮蔽着的庇护之澄明。所以,所谓思的任务,才最终被海德格尔思为:放弃对以往关于思的事情的规定的思。

海德格尔屡屡提到诗与思的临近关系,提到艺术起源。严格来说,艺术也是诗,因为"艺术本质是诗"、"艺术发生为诗",而诗乃是"赠予、建基、开端三重意义上的创造",从创造这个意义上说,艺术是诗,因为艺术作品同时也是创作者和保存者[②]。事实上,正是诗(艺术)才能够使存在者达成自身遮蔽着的庇护之澄明,也即在澄明和遮蔽的双重意义上,存在者借助诗才可以成为Ἀλήθεια,这是海德格尔对诗如此贴近的内在思的原因。所以,诗和思的临近在于,它们对存在的领悟上,都可以使存在解蔽。

但是,这里需要明确的是,海德格尔所谓诗、作诗与作为文学类型的诗歌并不相同。后者只是真理澄明的筹划的一种方式而已,是"广义上的作诗的一种方式"[③]。因此,我们必须把海德格尔理解的诗还原为他所认为的,即在场性的澄明和遮蔽的显现,这是向我们敞开的在场性,而不是一种文学类型的概念。在这个意义上,当我们说以诗

---

① 见《哲学的终结和思的任务》,同上,页1258。

② 见《艺术作品的本源》,前揭,页55-62。

③ 见《艺术作品的本源》,前揭,页56。

思的时候，更多地说二者对于存在之领会的亲缘关系，而不是试图从诗来理解思，因为二者之道说是同一者，只是并非相同。

虽然海德格尔意识到并鼓吹“另一个开端”，但他并不认为这个开端因他方才开始。在《诗人何为?》初篇，海德格尔即言黑暗时代，并且断言：“世界黑夜的贫困时代久矣。”[①]恰恰如其断言，因为有危险这才有救，所以，这个贫困的黑夜时代实际上已经开始了存在的拯救之路。对海德格尔来说，荷尔德林是其先驱。

荷尔德林的诗歌之思在海德格尔的思考中占据很重要的地位，因为他把荷尔德林当作诗人中的诗人，即懂得诗之本质的诗人，而如前所述，诗之本质与思之本质其实一也。那么，这就可以做这样的对等置换：海德格尔思考到了哲学的终结，并因此而进入思，而荷尔德林则深处黑暗时代，直接进入诗之本质。也就是说，在海德格尔之前，他已经以作诗的方式提前抛弃了形而上学，也因此得以回到古希腊未被遮蔽的存在之思。思或者诗向荷尔德林所敞开者，在荷尔德林的诗中得到道说，即荷尔德林命名了道说(Sagen)：一个民族与存在者整体的归属关系。而荷尔德林，则是一个浓烈的怀乡古希腊的德国人，他一直孜孜不倦地翻译品达和索福克勒斯，也许他是在康德启蒙的思想鼓舞下，试图启蒙德国民众，可是他采取的方式是回到古希腊的诗中去，而这正是他试图理解“古希腊人的真正本质”的地方。正是在这里，海德格尔找到了如何克服形而上学的方向：古希腊人的真正本质。只是荷尔德林的目标是完成康德的启蒙，而海德格尔则试图克服这种启蒙[②]。

所以，荷尔德林的双重意义在于，一方面通过他的眼睛，海德格尔才完成向古希腊返归的转变，[③]另外一个方面，在海德格尔看来，荷尔

① 见《诗人何为?》，前揭，页274。

② 这其中充满张力，因为非本文重点所在，故不予深入探讨，但是，问题还是要表达得清楚，海德格尔试图克服荷尔德林所欲者，可是为什么会采取相同的返归古希腊的方式？参《神圣的罪业》中译本序，前揭，页13－24。

③ “通过荷尔德林的诗意的道说，思想被指向这开始的东西。转向荷尔德林，并经过荷尔德林走向古希腊悲剧，这是在海德格尔的思想之路上的决定性的一步。”参奥托·珀格勒《海德格尔的思想之路》，前揭，页256。

德林身处黑暗的沉沦时代,但是他已经先行占有了如今的存在本质,他已经开始思了。

上述只是在表达诗和思的临近关系,但这可能会被看做一种方法论上的使用守则。假如我们更深地理解海德格尔对思之思就会减免这种误解,在《泰然任之》的论文里,他提出了一种思的姿态:向着物的泰然任之(die Gelassenheit zu den Dingen)和对神秘的虚怀敞开(die Offenheit für das Geheimnis)。

泰然任之是海德格尔后期思的一种关键态度,它并不意味着简单地对技术、对形而上学说不,而是"既说'是'也说'不'的态度",这当然也意味着既不说"是",也不说"不",按海德格尔自己的说法,就是不再从技术的角度看待物。与此同时,还要对神秘虚怀敞开,所谓神秘,是这个技术世界中隐蔽的意义,这种隐蔽的东西,既向我们走来,同时又遮蔽自身,故而是神秘的。[①] 海德格尔这里强调的是,技术世界的在场不能成为我们反对技术的理由,相反,我们应该通过这种在场领悟到存在的本质。能够通向这种领悟的,惟有思。所以,海德格尔之思并不仅仅在于与诗的临近,也在于它本身与存在之领悟的关系,前者意味着借助于诗,思可以和诗一起,使存在去其遮蔽,而后者则意味着,存在是如何召唤了思的。对思来说,它并不是一种哲学方式的思考:为什么思可以领悟存在?这样的提问方式恰恰就是以存在者的局限去拘囿了存在。相反,应该敞开的是,存在本身召唤了思。但也正是这样的提问方式表明,存在是如何被存在者遮蔽,而这种遮蔽本身要求着去此遮蔽,明乎此,就更能够明白存在之本质。这说明,我们也可以通过这种方式接近思,接近存在之本质,但是这是又由存在的本质决定的,而非发问方式。这就如同对物的泰然任之一样,也只有这样,才可以对神秘敞开。

据此,我们可以看出,事实上,伴随着形而上学对存在的遮蔽过程,存在本身也在一个解蔽的过程之中。而所谓思之开端,即使对海德格尔而言,也不是一个由他而始的某种思想构建,而是思想自行解蔽的过程,

---

① 见《泰然任之》,载《海德格尔选集(下卷)》,前揭,页1239-1240。

以开端命名过程，实在有些勉强，或许，这又是一次暴力行为。

进而，我会问，存在会向我敞开吗？作为一个个体的我，作为一个西方（地理意义上的）形而上学之外的我，我与存在是怎样的关系？第一个问题更具根本的意义，那先从第二个问题开始：我真的在西方形而上学之外？

我身处中国，从未出过国门。我试图解读海德格尔《阿那克西曼德之箴言》。我当然不会以为，因为阅读一篇关于西方形而上学的论文，我就建立了与西方形而上学之间的关系。事实上，更关键的原因在于，中国——我所处身的中国——也和海德格尔的德国或者欧洲一样，处于沦落的精神状况之中，而原因竟也类似。此前第三节关于西方形而上学之完成的论点完全可以移植到中国的当下处境，所以我不赘述同样的思考。但我仍然想强调一点，这个形而上学可能已经中国本土化了，但是它的模式和对精神状态的毁坏却是完全形而上学化的，或者是极端颠倒了的西方形而上学体现。所以，我和海德格尔一样，也试图逃离或者拯救这样的存在状态，甚至更甚。

当我做这样的分析和反思的时候，存在其实已经在向我敞开。所以，我们会不由得思考：海德格尔真的克服了形而上学？形而上学和技术遗忘了存在的状态，这是海德格尔对当下沉沦给出的根本原因。究其根本，是在古希腊思想的完成之处，在柏拉图和亚里士多德那里，开端的哲学或者形而上学就已经遗忘了存在，而只有存在者。

但是，当我们说存在的末世论的时候，是不是已经先决地判定了存在在今天的命运？如果说存在之入于在场，遮蔽的过程形成了历史，那么我们为什么不接受这样的历史命运，而必须返回到存在之遮蔽仍然澄明的开端？存在的无蔽状态就是世界应该的本然命运吗[①]？

我接受海德格尔睿智的思考，正因为接受，才会有上述最后一个根本性的疑问：存在的无蔽状态就是世界应该的本然命运吗？事实上，海德格尔的思已经卸下了一切试图有所规定的东西，但是，在面对

① 也就是说，作为存在的无蔽状态，也必须应该成为人（此在）的真实状态？

现实的沉沦时,思却必然受制于这个当下,这是我们思考得以出发和回溯的据点,但是,我们是不是就应该以一个开端克服当下?

当然,我明白,海德格尔意义上的开端不是一个形而上学的系统构建,他只是提供了一种思的经验,但这种思的经验具有根本的决定性意义,正是这种思才可以规避形而上学。所以,我想知道的是,这种思的经验如何成为思本身,又如何成为克服当下的出路?在这里,我们会发现他对尼采的批评与此类似。海德格尔认为尼采发现了形而上学的根本问题,但尼采的"重估一切价值"和强力意志却仍然是一种柏拉图主义的结构体系。我们来看哲学的终结,再来看思之于存在的根本意义,这里何其相似。我们会不会得出一个粗糙的结论:和尼采一样,海德格尔还残留了形而上学的影子?

其实,当我们仍然从形而上学这样的参照出发的时候,就还是像海德格尔所说的那样,仍然在给思一些规定,而并不是原本的思的敞开,因为这样的论断既然是以形而上学为参照,就一定无法摆脱形而上学,我们的落点就仍然在存在者的层次,而不是存在和存在者的整体。所以,真正的做法并不在于否定形而上学,而事实上,思与形而上学不再如此相关。

但是,更深的思向我迫近:海德格尔以此方式克服了形而上学,可是存在的无蔽状态就是世界应该的命运吗?以此存在之思就可以走出如今的困境?或者再进一步逼问:难道当下的沉沦原因只在于海德格尔给出的形而上学的原因?

我们先来看一下ἄπειρον的问题。如前所述,ἄπειρον是通常以为的阿那克西曼德的核心概念,比如亚里士多德在《物理学》203b 里也这样说道:

> ἄπειρον自身被认为是其他事物的本原,并且包围万物、驾驭万物……如阿那克西曼德和大多数自然哲学家所说。[①]

① 见《物理学》,张竹明译,北京:商务版,1982 年 6 月,页 77。

很显然，我们可以认为，亚里士多德已经在延续柏拉图的形而上学等级秩序了。可就如施特劳斯的指责："（在文中，海德格尔）只字未提ἄπειρον之不朽或不死：这里永远是存在与时间笼罩在存在者之上的绝对黑暗……"①海德格尔对ἄπειρον虽非只字未提，但是他仅仅提了两段，全录如下：

> 但接合着嵌合、限制着在场者的"用"交出界限，所以，作为τὸ χρεών，用同时也τὸ ἄπειρον，即无界限者，因为它是在把逗留之界限赋予给始终逗留着的在场者之际成其本质的。
>
> 根据辛普丘里在其对亚里士多德《物理学》所做的注释的流传文字记载，阿那克西曼德曾说过，在场者在无界限者中有其本质来源：ἀρχή τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον。无界限者乃是没有通过嵌合和牵系而结合起来的东西，不是在场者，而是："用"（τὸ χρεών）。②

我们可以看得出来，海德格尔对ἄπειρον如此稀少地提及，是立足于他对传统形而上学的解释的不满（或者不屑）。他根本就没有从"本原"这样的思路出发，所以，ἄπειρον对他而言，不具备形而上学的那种"本原"的意义。所以，我们不可能从这个角度试图对他有所批评，在不同的道路之间是两个世界——但又是同一个世界。这就是海德格尔最终又提及ἄπειρον的原因，但是ἄπειρον这时成为χρεών，成为用。所有形而上学式的解释都不过把ἄπειρον当作一个存在者，即使其等级甚高。但海德格尔清楚地表明：ἄπειρον不是一个等级关系中的在场者，ἄπειρον根本就不是在场者，但是它与存在者之间当然有关系，这种关系就是用。海德格尔以此轻轻一笔带过的方式，既点明了ἄπειρον与他的存在解释的关系，又轻视了形而上学一番。

---

① 见《回归古典政治哲学：施特劳斯通信集》，朱雁冰译，北京：华夏版，2006年，页349。

② 见《阿那克西曼德之箴言》，前揭，页378－379。

现在,我们就来看看,ἄπειρον之用在古希腊人的经验里,是不是一种希腊式的经验。在海德格尔借助荷马而参透存在之状态的时机里,隐约透露出荷马的非同寻常:是荷马的先知除去了存在的遮蔽。我们甚至可以这样说,是荷马带领海德格尔驱除存在之遮蔽。所以,当我们思考ἄπειρον之希腊经验的时候,或许不得不再次求助于荷马。

荷马在《伊利亚特》(7.446)和《奥德赛》(4.510)里,出现了同样的词语:ἄπειρον。在荷马那里,该词用来修饰大地和海洋:无边的大地、无边的海洋。这意味着人看不到大地和海洋的尽头。[①] 在《伊利亚特》卷七,波塞冬对宙斯发言:

> 震撼大地的海神波塞冬首先发言:
> "父亲宙斯,辽阔的(ἄπειρονα)地上已经没有凡人
> 把他的心思和计划告诉永生的天神?
> 你没有看出长头发的阿开奥斯人
> 建筑壁垒来保护船只,绕着壁垒
> 挖出壕沟而不给神明献上百牲?
> ……"[②]

按照海德格尔的理解,希腊人之经验最核心处在于他们对存在无蔽状态的经验。而ἄπειρον之于此经验,即在于存在入于在场者状态之用。那么,我们看看荷马的ἄπειρον。荷马以这个词语形容大地,在海德格尔看来,大地是以始终逗留着的方式现身的一切在场者之一,但它是与其他在场者一道,在在场中共属一体,也即ἄπειρον之于土地,事实上是土地这一在场者的在场状态,此即存在之一用。但是,我们注意一下发言的波塞冬的修饰语:震撼大地的海神。大地这个在场者虽然已经因为ἄπειρον之出于界限而成为在场者,并且保护了存在之无蔽,可

① 参 Bruno Snell, The forging of a Language for Science in Ancient Greece, The Classic Journal, Vol. 56 No. 2 (Nov. ,1960),页51。

② 参《荷马史诗·伊利亚特》,前揭,页166。

是，这个在场者本身已经被撼动，它的逗留并不是一种可以固执于此的在场。撼动它的逗留的却是另外一个在场者：海神波塞冬。按照海德格尔的说法，诸神也是一切在场者之一。这样，因为逗留和对逗留的“排挤”，在场者和在场者之间相互牵系。如此，我们有理由相信，ἄπειρον事实上也是希腊经验中对在场状态体验的本质要素。

从根本上，海德格尔把ἄπειρον的本质视为，把逗留之界限赋予给始终逗留着的在场者，α即是界限，ἄπειρονα则意味着出此界限，ἄπειρον是出此界限之外的无界限者，但它必须给始终逗留的在场者以界限，以此完成在场者的在场。

如此说来，荷马再次验证了海德格尔的希腊人经验之理解。可是，我们把存在者的范围再扩大一下，看看荷马还歌唱了什么。在这个ἄπειρον的土地上，居住着凡人，这些凡人是怎么样的人呢？他们是阿开奥斯人，正与特洛伊人大战。此处的波塞冬支持着特洛伊人，而他说话的对象宙斯则是阿开奥人的保护者。他们在一场战争中，既有保护自己的神灵，也有摧毁自己战舰，使大地震颤的神灵。如果我们说这些作为凡人而在场的存在者与ἄπειρον的关系在于，是ἄπειρον把存在的在场性交付给他们而在场，他们因此而此在，那么，他们作为此在的希腊人，如何体验他们的存在状态？如果这些凡人如我们一样思自己的现实处境，他们一定会对战争产生恐惧，存在并不可以消除他们个体的感受。问题的关键并不在于这是一场战争，而在于他们处于战争之中。这不是一场具体的战争，而是作为一种存在状态的战争，在这场战争中，他们被存在交付给在场，并被庇护于战争状态中。这就是说，如海德格尔的解释，τὸ ἄπειρον，或者τὸ χρεών之用，在这里，是存在对凡人之用，因为这些此在与其他在场者（包括作为在场者的战争）一道，构成在场者的整体，并因此而显示出存在最初的无蔽状态，在这个状态里，存在既显露又逃逸，但这是一种和谐而无蔽的状态。因此，我们可以认为，这是一个值得回溯的开端。

但是，这些希腊人可能不会这么看。荷马在《伊利亚特》开卷第二

行就说:"那一怒给阿开奥斯带来无数的苦难"①,这苦难不是因为这一场特洛伊战争,而是因为作为此在的在场者不得不接受存在之交付,不得不接受存在施于他们身上之用,而正是这样一用,使得他们与其他存在者之间的牵系并不像海德格尔以牵系一词所表达出的脉脉温情。如果可以的话,让他们选择沉沦以自我形容,他们或者也会接受。

我们再看荷马另外一处在《奥德赛》里使用ἄπειρον的地方:

> 伟大的波塞冬听见了他的狂妄言辞,
> 立刻用有力的双手抓起那把三股叉,
> 劈向古赖巨岩,把巨岩劈成两半,
> 一半留在原地,另一半倒向海中,
> 丧失理智的埃阿斯正好坐在那上面,
> 把他抛向波涛翻滚的无边(ἀπείρονα)大海里。
> 他就这样死去,咸涩的海水没少喝。②

巧合的是,这里再次出现作为神灵的在场者波塞冬。这一次ἄπειρον修饰的是大海。埃阿斯、波塞冬、岩石,这些都是在大海上的在场者,他们之间的牵系使得存在的在场状态显示为波涛翻滚,并立刻带来了死亡。与上面对大地的修饰一样,存在的在场并不是含情的牵系,而是死亡。我们可以接受ἄπειρον不作为世界的本原,也可以接受它作为存在入于在场的本质所在,但是我们如何接受死亡,尤其是自身的死亡呢?我们不可能简单地把死亡思考为在场者之一,或者某种在场状态,因为对死亡的感受和思考是此在无法逃避的命运,可是,这样的一种在场,又如何不是沉沦呢?

ἄπειρον修饰人看不到尽头的大地和海洋,那么存在如此的在场对于存在者之一的希腊人而言,或许就意味着没有尽头的切身感受,而不仅仅是存在的在场之用。这种切身感受就是一种压抑的沉沦,因为

① 见《荷马史诗·伊利亚特》,前揭,页1。

② 见荷马《奥德赛》,罗念生,王焕生译,北京:人民文学版,1997年5月,页72。

无论是大地还是海洋，还是更深层的在场状态——战争和死亡，都使此在的希腊人遭受苦难。

这就是说，在存在之思的开端处，存在并未被形而上学遮蔽，可是能够思此存在的此在，却并不因此而不沉沦。他们也处于和我们类似的战争状态之中，也在死亡的在场状态中。这也就表明，沉沦状态与存在之遮蔽之间并不是必然的因果关系。海德格尔的确克服了形而上学，但是却没有因此而克服当下的沉沦，因为按照前面的分析，沉沦其实在开端处即已在场，或许是作为一个在场者而存在。[①]

因此，海德格尔的去蔽的存在反而在某种程度上遮蔽了此在。这使得海德格尔在分析沉沦状态以及寻求解决途径的时候，更多地落目于存在，以去存在之弊为大任。正是这样艰险的思想劳作，使得他认识到形而上学对存在遮蔽的历史，并进而以思延续始自开端处的无蔽状态，以此使人类的思考更加贴近存在的本质。但是，问题也恰恰在此，海德格尔忽略了此在本身对沉沦状态的感受，尤其是忽略了此在本身所应当担负的责任与原因[②]，而后者对于此在而言，或许更加具有解决的维度。但这已经超出我目前的论述，暂存而不论。

我并不会因以上论述而得出轻佻的结论，说海德格尔克服形而上学并不足观。事实上，他如此深刻地看出了时代的沉沦状态，如此深刻地看出了西方形而上学的问题，绝世罕有[③]，也因此之故，他对存在之思所作的深邃思考，更使思想增色。只是，他过多地把目光聚集在形而上学和此世沉沦的关系上，认为是形而上学导致了如今的沉沦，以思克服形而上学以拯救时代，这个时候，他也许应该更深地思考他

① 但是，我们必须要清楚的是，希腊人的沉沦状态与我们的沉沦状态之间，并不相同。

② 比如，给阿开奥斯带来无数的苦难的那一怒，如果被克制住了呢？如果埃阿斯没有说出那些狂妄言辞呢？此在不能因为对存在领会之不完善，而推却了在世和哲学伦理。

③ 汉娜·阿伦特："……横扫海德格尔思想的风暴，正如数千年后仍从柏拉图的著作中向我们吹来的劲风，不是源自本世纪，而是来自远古时代。它遗留下来的，是一部完美的作品，像一切完美的作品一样，它属于远古时代。"引自比梅尔《海德格尔》，前揭，页165。

早期思考的主题之一:此在,而不仅仅是存在。① 就像沃格林所说:

> ……我们时代的精神混乱,我们每个人都很愿意唠叨的文明的危机,决不是命中注定的事情;相反,我们的努力不只是要指明这些手段,而且要指明如何运用这些手段。没有哪个人活该陷入到社会的这场精神危机中;相反,每个人都有责任去避免这种愚昧,让自己生活在秩序之中。②

沃格林也坦承海德格尔的"沉沦",但是走出沉沦同样意味着此在("每个人")的责任,而这种担负虽然也被海德格尔以思考的方式承受了,可是他的思考指向的思本身却因为过于指向存在,而最终显得如同逃离,而非面对。当沃格林说到"秩序"的时候,也许是海德格尔批评意义上的"存在者之秩序",不过沃格林更深的意义在于,在此在的在世生存之中,此在必须追求真理意义上的秩序,并生活其中,而这种坚定,却被海德格尔渐渐逃离。

余 论

所谓余论,而非结论,是因为我无法给自己找出一种结论性质的东西,这倒不是说,我在表面上秉承着海德格尔思的敞开性,更重要的是,对于此在处境的问题,对于时代沉沦的问题,虽然海德格尔给出了原因,并且给出了他的解决方式,但我并不满足于这样的答案,也许这种不满足本身就显示了存在去蔽之艰难。按照海德格尔的阐释,我虽然某种程度上理解了存在的无蔽,但是,我不敢确定,为什么理解了这种无蔽之后,就一定可以走出困境。我们——思想家和非思想家——

---

① 海德格尔伟大的学生施特劳斯正是从此出发,更深刻地追寻现代性的根本问题,指出古今问题,从而寻找更深刻地走出沉沦的道路。参 Laurence Berns ,Heidegger and Strauss: Temporality, Religion and Political Philosophy, Interpretation, Winter 1999 - 2000, Vol. 27, No. 2, 页 99 - 104。

② 见氏著《没有约束的现代性》,张新樟等译,北京:华夏版,2007 年,页 27。

都在寻求走出困境的道路，或者是时代的困境，或者是自我的困境，或者就是困境本身。

最后，让我们回到《林中路》的引言，海德格尔说："林业工（Holzmacher）和护林人（Waldhüter）识得这些路。他们懂得什么叫做在林中路上。" Hüter，即是看守者，守护者。海德格尔把自己当作一个守护林的人。这其中其实蕴涵了极深刻的伦理意味。从根本上讲，促使海德格尔回溯古希腊的原因还在于思想和人类的现实状况。他即使返回了古希腊的开端，也是为了重新开启另外一个开端。在《阿那克西曼德之箴言》的结尾，海德格尔对现实的状况忧心忡忡，而同样的情绪，在《形而上学导论》、《诗人何为?》等等几乎所有重要的文章里都有所体现。所以，他的决心才如此强烈：要做一个护林人。他没有明言的是，这个林被遮蔽其实是其次，更可怕的是，它遭受破坏之惨烈，也正因为此，拯救之心才更加强烈。

而对于我来说，追随海德格尔的道路往前回溯，首先意味的，也是这样一种伦理意味。以我的区区之思，要借助许多思想家才可以理解思的真正意味和其中曲折，海德格尔就是我在思想迷雾中的一个路标。对于存在的源初状态，对于形而上学的历史，对于古希腊的迷恋和病态的怀乡之感，我受益于海德格尔处远非一篇论文能够体会。所以，回到"开端之思，思之开端"，我想表达的可能就在于，以开端之思开启思之开端。当然，这里可以加上不少定语，不过，我既然说我对海德格尔的阅读也具有伦理的意味，就是说我能够和海德格尔感同身受的，还有无法和他感同身受的，那些可以称之为苦难，可以称之为现实、或者历史、或者哲学的东西，在我的灵魂里所激发的寒冷和温热，这些，都可以认为是存在在我身上的在场，而存在作为在场者整体的在场，则把我和其他的在场者、其他的此在牵系为不可分割的整体。我不能不感受并且思考存在、存在的在场、在场者整体，甚至单个在场者，而这种思则成为我的此在本质。

如是，我必须回到古希腊。海德格尔念念不忘古希腊，他称颂品

达为“崇高贵族”[1],在《涅嵋竞技凯歌》第六歌序歌 1－5 行,品达写道:

> 神是一族,人是一族,同一个母亲
> 使我们共同呼吸,差别只因划分万物的权力
> 人一无所有
> 神则有自己的稳靠住所,这就是
> 青铜般的广天。[2]

品达的意思是说,神和人有着同一个母亲。海德格尔会解释说:存在。我并不否认这一点,但是,品达还说,神是一族,而人是一族,这是不同的两族。海德格尔认为,传统的形而上学自柏拉图而始的存在者等级使得存在者整体之被遗忘,进而是存在之遗忘。所以他可能会认为,更重要的是这同一个母亲。但是,品达给出了神和人根本的不同:神有自己稳靠的住所,青铜般的广天,而人则一无所有。海德格尔也必须面对存在者之间的差别。事实上,海德格尔也明确表达了存在者之间的区别,当他说品达崇高贵族式地理解Φύσις的时候,他也划分了能够理解存在和不理解存在的等级,前者高贵,后者则是拙劣。这里有两个层次:其一是存在者层次上,其二是对存在者的领会上。就第一点而言,海德格尔是要消弭各种存在者之间的差别和等级,他更愿意使用“牵系”这样的词语,因为这样才可能更好地领会存在者之整体。但是在第二个层次上,最起码是可以分两个等级的:传统的形而上学者及其发端的各种科学,只领会了存在者,而阿那克西曼德以及希腊方式的领悟(包括海德格尔、荷尔德林),则直接指向了存在和存在者整体;严格地讲,二者都是存在者,这里可以称为两种此在,而按照海德格尔的解释,他们之间更重要的也还是牵系的关系,因为只有

---

① 海德格尔还认为,Φύσις的本真存在是崇高贵族的基本规定,就是说,它存在而且生长于高贵出身者的基本规定,即是源始而本真地存在,完全不同于其后的拙劣模仿者;参《形而上学导论》,前揭,页 102。

② 刘小枫译文,参《凯若斯》下册。

把这些形而上学者们和阿那克西曼德们理解为互相牵系者,才会领悟存在者整体,领悟存在。可是,这样的一种牵系,又如何能够使得对现世的沉沦显得非拯救不可呢?而海德格尔的出发之处,明显在于这种拯救的伦理义务。

我并不想辨证地化解这个矛盾。其实品达在其后几行,随即提到了神和人的类似,但他说只有天性高贵的灵魂才会与神类似,也就是说,只有灵魂高贵的人才会趋近神性。不过,可能更重要的不是在神和人之间进行区分,而是人与人之间的区分:是否是天性高贵的灵魂。当然按照海德格尔的理解,这种高贵意味着对存在的本真领悟。事实上,无论品达还是海德格尔,最后真正落目的地方,还是此在。品达所处的境遇,是贵族道德溃丧的时代,是对高贵精神遗忘的时代,所以他高扬高贵的灵魂,而海德格尔也认为此世的沉沦已经很久,黑暗时代久矣,所以他彰显对存在的本真领会以走出黑暗。无论是天性高贵的灵魂,还是能够对存在本真理解的希腊式的人,本质上,他们都担负了某种在世的伦理义务。

所以,无论海德格尔如何以存在之思考虑人类的沉沦状况,首先还是人类的沉沦,而惟有高贵者才可以担负着走出此世沉沦困境的责任①,这也就是说,也许更本质的问题在于,人应该选择怎样的生活。只有回答了这个问题,并且选择了这个问题,才能够真正地面对沉沦。不过,就海德格尔的姿态而言,当他以护林人自居的时候,实际上就已经做了这样的生存决断,回答了这样的问题。只是,他的回答和答案之间,也许有着一道鸿沟。

① 也许,品达的高贵和海德格尔的高贵,其差别更多于表面结构上的类似,甚至更为深刻。

旧文新刊

《庄子·天下篇》校释

谭戒甫

第一章 总论道术所在及其分裂

第一节 论道术之区别

天下之治“方术”者多矣！皆以其“有为”不可加矣！古之所谓“道术”者果恶乎在？天下二字，作者就当时言，正与下句古字相对。道术，即“道德”“方术”二者。道德主无为，方术主有为，各有所偏；惟圣人为能兼之。篇首言今人治方术者多，且皆以其“有为”无以复加，故慨叹之；所以下文随问道术何在。古之道术四字，全篇纲领。

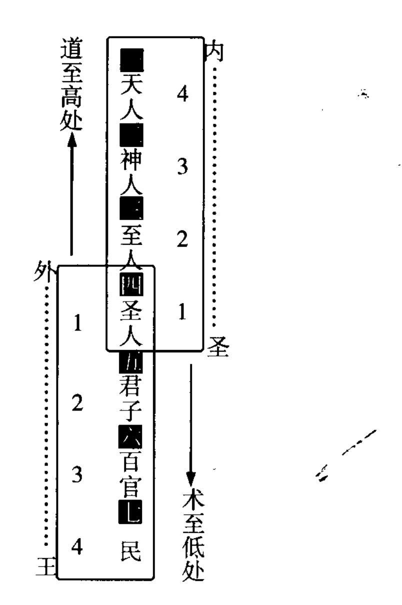
曰无乎不在。下文亦有“其运无乎不在”一语，连举三小段以证之；后又有“古之道术有在于是者”云云，共分五章，亦皆为此答作证也。

曰，神何由降？明何由出？神言降，明言出，略示上下，似分

承道术言之。然既云道术无乎不在,则道亦下而明术亦上而神矣。但神之于术,果何由而下降邪?明之于道,果何由而上出邪?

圣有所生,王有所成,皆原于一。此承上文作答,二所字与上二何字相应,原即由字之义。圣王分承神明,亦即分承道术;生成亦即分承降出耳。

下文圣人以上,有至人、神人、天人,共四层,为神之属,即内圣之事;圣人以下,有君子、百官与民,共四层,为明之属,即外王之事;总凡七层:其所以下降上出者,皆由圣人为之中枢而生之成之也。盖圣人实兼内圣外王而一之;其神圣之三与明王之三,皆由于圣人之一,故曰有所生、有所成也。图以明之:



不离于宗,谓之天人。此神圣之第四层。

不离于精,谓之神人。此神圣之第三层。

不离于真,谓之至人。此神圣之第二层。

以上三层,纯属于道,盖内圣之上焉者也。所谓宗精真,天神至,略作区画,实无大别。

以天为宗,以德为本,以道为门,兆于变化,谓之圣人。此神圣之第一层,亦即明王之第一层;盖道术之总汇,道之终而术之始,所谓"无为而无不为"者也。以天为宗,以德为本,以道为门,略当上列三层。《天道篇》曰:"静而圣,动而王。"上列三层,皆静而圣;圣人独兼圣王,由静而动,故曰兆于变化。

以仁为恩,以义为理,以礼为行,以乐为知,薰然慈仁,谓之君子。此明王之第二层。仁义礼乐,皆术也;薰然慈仁;庶几免矣。苟非然者,如《老子》云:"上仁为之而无以为(第二为字读去声,下同。),上义为之而有以为;上礼为之而莫之应,则攘臂而扔之。"盖礼乐为忠信之薄,仁义之穷,一不能应,争端竞起,所谓为者败之;下此更无论矣。四者惟仁无以为,故下重言慈仁。

以法为分,以名为表,以参为验,以稽为决,其数一二三四是也。百官以此相齿。此明王之第三层。一法,二名,三参,四稽,皆术之次者也,其数由一二三四以至于百,君子不能躬自为之,故设百官以此相序焉。然百官亦总括之词。此层以法名为体,参稽为用。

以事为常;以衣食为主,蕃息畜藏;老弱孤寡为意,皆有以养。民之理也。此明王之第四层,计共三项:以事为常者,如士农工商,各有常业;其二三两项,系倒装文句,犹云以衣食蕃息畜藏为主;老弱孤寡皆有以养为意。理治也。民之理也者,盖谓此三项皆具,民即治矣。以上三层纯属于术,盖外王之下焉者也。《让王篇》曰:"道之真,以治身;其绪余以为国家;其土苴以治天下。由此观之,帝王之

功,圣人之余事也。”援以证此,其义益明。

第二节　论道术之大全

古之人其备乎！配神明,醇天地。育万物,和天下,泽及百姓。明于本数;系于末度。六通;四辟。小大,精粗。其运无乎不在。章炳麟云:“醇,借为准。《易》曰,易与天地准。”按《说文》:“淳,读若准。”章说是也。《释文》:“辟,本又作闢。”古之人,犹云古之圣人。此更著一备字,可以总括上列七层,无一遗漏。神明,天地,二者连称,下文数见。《天道篇》曰:“天尊地卑,神明之位也。”则此与上文神降明出之义相承矣。育万物三句,皆圣人备于道术之极效。余均以图明之:

六通
- 3 天人 4
- 2 神人 3
- 1 至人 2
- 圣人 1

（以上）四辟(道)(神)(圣)(内)(大)(精)(本数)(无为)

- 1 君子 2
- 2 百官 3
- 3 民　4

（以上）四辟(术)(明)(王)(外)(小)(粗)(末度)(有为)

（两者合为）一(备)

其明在数度者,旧法,世传之史,尚多有之。自此以下又分三段,皆承上文“其运无乎不在”言之。或曰“在”,或曰“在于”,或曰“于”,皆同意。数度有本末之分,即道术之著见者,故曰其明而在数度也。旧法者,如《墨子·节用中篇》称“古者圣王制为节用之法、制为饮食之法、制为衣服之法、制为节葬之法”皆是。世传之史,如《史记·太史公自序》云:“余所以述故事,整齐其世传,非所谓作也。”按故事(亦即旧法)世传当即古代史官所掌,迁乃述而整齐之;可知数度之明于后世者尚多矣。此在旧法世传之史者其一,似指春秋以前。

其在于《诗》《书》《礼》《乐》者：邹鲁之士，缙绅先生多能明之。——《诗》以道志；《书》以道事；《礼》以道行；《乐》以道和；《易》以道阴阳；《春秋》以道名分。其字指数度言，犹云其数度之在于《诗》《书》《礼》《乐》者。《释文》："邹，庄由反。孔子父所封邑。"按据音义，此邹，当以同音假为郰。《说文》："郰，鲁下邑孔子之乡。"亦作陬，《史记·孔子世家》："孔子生鲁昌平乡陬邑。"又作鄹，《论语》："鄹人之子。"此郰鲁之士，盖专指孔子及其门弟子言也。《论语》："子所雅言，《诗》《书》，执礼皆雅言也"。又曰，"兴于《诗》，立于《礼》，成于《乐》"。孔子固深于《诗》《书》《礼》《乐》者，《论语》载之甚多，故此首举郰鲁之士也。缙，与搢同。《说文》新附字："搢，插也。"《礼记·内则》有"搢笏"之语。盖搢笏拖绅，为卿大夫之服。卿大夫之明于《诗》《书》《礼》《乐》者，《左传》多载之，故次举之也。《诗》以道志六句，疑汉人加入之文，上亦只有四项耳。盖六经之名，虽见于《天运》，实始自汉初；《荀子》《吕览》最晚，固未并举此六经，且亦无六经之名也。此在邹鲁之士缙绅先生者其二，似指春秋之世。

其数散于天下而设于中国者：百家之学，时或称而道之。此在百家之学者其三，似指战国之世。其数，专指本数言。盖战国之世，竟习方术，群惊末度；所谓道德本数，已不复睹，惟有百家时或称道之耳。至天下言散，中国言设，固自有别。《孟子·滕文公上篇》："陈良，楚产也，北学于中国。"《韩子·难势篇》："夫待越人之善海运者以救中国之溺人。"又《荀子·儒效篇》："居楚而楚；居越而越；居夏而夏。"按夏即指中国言。中国与楚越对举则天下当赅中国与外邦言散于天下，犹《左传》昭公十七年所谓"天子失官，学在四夷"之意也。

第三节　论道术之破裂

天下大乱，贤圣不明；道德不一，天下多得一察焉以自

好。此天下云云,与上节古之人云云,正相对照。贤,当指王言。贤圣即外王内圣。道德,疑本作道术,德术字形略似致误也。贤圣不明,道术不一,当与"圣有所生,王有所成,皆原于一"三句相反。天下多得一察焉以自好,郭象于一字断句,王念孙作一句读。俞樾云:"察当读为际。一际,犹一边也。"按王读俞释皆是。此谓道术既分,各得其一偏以自好也。

譬如耳目鼻口皆有所明不能相通;犹有家众技也皆有所长时有所用。此举二谕,以明一际之偏而亦不可废也。有家,成玄英改作百家,是也。

虽然,不该不遍一曲之士也,判天地之美析万物之理察古人之全;寡能备于天地之美,称神明之容。此一曲乃承上文一际来。天地之美,万物之理,古人之全,皆属一而不分;然判之析之察之者,乃一曲之士也。《老子》:"俗人察察。"王弼注:"察察,分明别析也。"则判析察三字一义。寡能备二句,反覆言之。《考工记》舆人注:"称,犹等也。"《老子》:"知常容。"王注:"无所不包通也。"盖神明二者包容一切,一曲之士不能与之相等矣。

是故内圣外王之道,暗而不明,郁而不发;天下之人各为其所欲焉以自为方。内圣外王之道,即道术之全也。二而字皆当读"如",犹云暗如不明,郁如不发。前文数言"天下",此言天下之人,具称其词也。各为其所欲焉以自为方,反映篇首二句。盖各为其所欲,承彼"有为"言;以自为方,承彼"方术"方也。

悲夫!百家往而不反,必不合矣。百家各自为方,曲于一际,不能反于道术之全;盖分之既久,必不合矣。慨叹之至,实深惜之。

后世之学者,不幸不见天地之纯,古人之大体!道术将

为天下裂。天地之纯,古人之大体,即前天地之美古人之全,句法小变耳。道术将为天下裂,犹云道术已为天下百家所破裂,将永不见其复合也;盖又为后世学者深惜之。自此以下,共分五章,每章皆有“古之道术有在于是者”一语以为纲领;盖仍远承篇首“古之道术无乎不在”及上节“道术不一各自为方”之意,而此五章皆其例证耳。

第二章　兼论墨翟、禽滑厘

不侈于后世,不靡于万物,不晖于数度;以绳墨自矫而备世之急。古之道术有在于是者。“后世”礼文过缛,故简而不侈。“万物”持养过奢,故节而不靡。晖,当据《释文》引崔本作浑。《说文》谓“浑,混流声”;则混同之义耳。数度兼具本末,为古人之全;而此宗独为立异,故不混同于圣王也。绳墨,谓工作勤劳之具。《史记·夏本纪》言禹“左准绳右规矩”,《列子·汤问篇》言墨翟“时执规矩”是也。矫者正也,《说苑·反质篇》载墨子曰:“长无用,好末淫,非圣人之所急也。”盖季世习于偷惰,流漫困穷,故以绳墨艰苦自厉,冀正人心而备时难焉。

墨翟、禽滑厘闻其风而说之,为之大过,已之大顺。《荀子·王霸篇》云:“县天下,一四海,何故必自为之?为之者役夫之道也,墨子之说也。”按此即所谓为之太过,故荀子非之也。已之太顺,注者颇多异议。惟《释文》云“不顺五帝三王之乐,嫌其奢”,似尚不失原意。盖凡言“太”,皆不适中之谓;故《易·大过·彖辞》谓“大者过也”。但太过独为正意;其余立意若反,如太顺,即过顺,犹云不顺耳。此已之,意谓止而不为,即今《墨子·三辩篇》所谓“圣王不为乐”之意。盖墨子为之者皆太过,而不为者又不及,故曰不顺。以下所论,先驳非乐,后斥形劳,大率即就此二语展转推断耳。

作为"非乐",命之曰"节用"。生不歌;死无服。《释文》:"《非乐》、《节用》,《墨子》二篇名。"按墨子非乐,谓可以节用昭俭,阅《非乐篇》可知。生不歌死无服,皆见《节葬篇》。非乐,故不歌;节用,故无服。《汉志》论墨家,谓"蔽者为之,见俭之利,因以非礼",意与此同。盖本篇以生不歌为非乐,刘、班以死无服为非礼耳。下文兼言礼乐,又承此二句申论之。

墨子泛爱;兼利;而非斗,其道不怒;又好学而博,不异。此独提墨子,总论四事。《兼爱篇》谓"兼相爱,交相利",故此曰泛爱、兼利。非斗,即非攻,《墨子》亦有专篇论之。其道不怒,略与宋子见侮不辱之义相近,然墨子又言"守圉"为异。马其昶曰:"墨子南游,载书甚多;自言尝见百国《春秋》,是其好学之事。"按马说是也。不异,与下"不与先王同"文正相对。盖谓上所举四事,皆与先王不异矣。

不与先王同,毁古之礼乐:黄帝有咸池,尧有大章,舜有大韶,禹有大夏,汤有大护,文王有辟雍之乐,武王周公作武;古之丧礼,贵贱有仪,上下有等,天下棺椁七重,诸侯五重,大夫三重,士再重。连举先王礼乐,以见墨子之异而不同也。

今墨子独生不歌,死不服,桐棺三寸而无椁,以为法式。以此教人,恐不爱人;以此自行,固不爱己。桐棺句见《节葬篇》。《史记·自序》论墨家亦曰:"其送死,桐棺三寸,举音不尽其哀;教丧礼,必以此为万民之率,使天下法。"

未败墨子道;虽然,歌而非歌,哭而非哭,乐而非乐,是果类乎?《释文》:"败或作毁。崔云,未坏其道。"章炳麟曰:"未,借为非。败,即伐字。言非攻伐墨子之道。"按《荀子·富国篇》云:"我以墨子之非乐也,则使天下乱;墨子之节用也,则使天下贫。非将堕之也,说不免焉。"杨倞注:"非将堕毁墨子,论说不免如此。"其意正与此

同。非哭之说，亦见《节葬篇》。是果类乎，郭象注："不类万物之情。"按《荀子·乐论篇》："乐合同，礼别异；礼乐之统，管乎人心矣。"人心，《礼乐记》作人情，则此犹云不近人情耳。

其生也勤其死也薄，其道大觳。《荀子·礼论篇》："事生不忠厚不敬文谓之野，送死不忠厚不敬文谓之瘠。"杨注："瘠，薄。"又《乐论篇》："其养生无度，其送死瘠墨。"按此皆斥墨子言之与生勤死薄正同；故曰其道大觳，谓无文理也。郭注："觳，无润也。"疑觳假为觡。《乐记》郑注："无鰓曰觡。"段玉裁曰："无鰓者，其内无肉，其外无理。"按《管子·地员篇》"刚而不觳"，又曰"坚而不觡"，则二字通用，皆谓瘠薄无鰓理也。荀子谓墨子"蔽于用而不知文"（见解蔽篇），此之谓矣。

使人忧，使人悲，其行难为也；恐其不可以为圣人之道。圣人之道，即内圣外王之道，此与前不浑于数度句相应。又墨子屡称"圣人之法"，故此疑之。《史记·自序》云："墨者俭而难遵，是以其事不可遍循。"与此意同。

反天下之心，天下不堪。墨子虽独能任，奈天下何？离于天下，其去王也远矣！堪任二字义同。《周礼·夏官》："以任邦国。"郑注："任，事；以其力之所堪。"即是。按《说文》："王，天下所归往也。"此言离于天下，其去王已远，尚何论乎圣人之道邪？

墨子称道曰："昔者禹之湮洪水决江河而通四夷九州也，名山三百，支川三千，小者无数。"《孟子·告子下篇》："水逆行谓之洚水，洚水者洪水也。"《说文》："洪，洚水也。洚，水不遵道也。"湮，当假为垔。《说文》："垔，塞也。"《孟子》及《史记·河渠书》皆作抑，《汉书·沟洫志》作堙，垔抑一声之转。名山，俞樾改作名川，谓"名川，大川也"。按《御览》六十八所引正作名川。名川支川，亦与《管子·度地篇》

言"经水枝水"同。小者无数,《吕览·有始篇》作"小水万数"。窃疑"小者"或本读小渚。《诗·召南》:"汪有渚。"《传》云:"水岐曰渚。"或读瀦,《禹贡》孔《传》"水所停曰豬"。即是。考《史记·李斯传》引《韩子》(五蠹篇)云:"禹凿龙门,通大夏,疏九河,曲九防,决停水致之海。"所谓停水,即此小渚耳。

禹亲自操橐耜而九杂天下之川;腓无胈,胫无毛;沐甚雨,栉疾风;置万国。禹,大圣也,而形劳天下也如此!《孟子·滕文公上篇》:"盖归反虆梩而掩之。"赵岐注:"虆梩,笼臿之属,可以取土者也。"按《淮南·要略篇》:"禹之时,天下大水,禹身执虆臿(原误作垂)以为民先。"正与之合。此作橐耜者,司马彪云:"橐,盛土器也。"则橐虆声近通用,皆即方言所谓篓耳。耜,当假作梠。《说文》:"梠,臿也;一曰徙土輂,齐人语也。梩或从里。"按臿梩,即今所谓铲,皆所以起土者也。九杂天下之川,《释文》:"九,本亦作鸠,聚也。"马叙伦云:"九,借为救,止也。"似皆非。杂者,崔譔曰:"所治非一,故曰杂也。"甚是。盖此之九杂,正犹《淮南》"剔河而道九岐,凿江而通九路"之义;所谓九并非实数,乃究极之词,但形其多耳。腓无胈,胫无毛,《韩子·五蠹篇》作"股无胈,胫不生毛"。本书《在宥篇》亦谓"尧舜股无胈,胫无毛"。盖亦状其形劳天下之常语也。李轨云:"胈,白肉也。"《说文》:"腓,胫腨也。"然则腓即股耳。沐甚雨,《释文》:"崔本甚作湛,音淫。"

使后世之墨者,多以裘褐为衣,以跂蹻为服;日夜不休以自苦为极。曰:"不能如此,非禹之道也,不足谓墨。"多以裘褐为衣,多字当读为只。《左传》襄公廿九年:"多见疏也。"孔疏:"服虔本作'只见疏'。解云,'只,适也',晋宋杜本皆作多,古人多只同音。"褐常训为粗布贱服,《荀子·富国篇》有"墨子衣褐带索"之语,即用其义。但此疑假为葛,同从曷声也。《史记·自序》言"墨者夏日葛衣,冬日鹿裘",故此谓只以裘葛为衣也。以跂蹻为服,李轨云:"麻曰屩木曰屐。屐与跂同,屩与蹻同。"按《御览》八十二正引作屐屩。日夜不休

以自苦为极，当作一句读，犹云以日夜不休自苦为极，《吕氏春秋·古乐篇》亦有“禹立，勤劳天下，日夜不懈”之语。为极者，《说文》：“必，分极也。”段玉裁注：“极，犹准也。凡高处谓之极；立表为分判之准，故云分极。”按此极正用其义，谓定程也。不足谓墨，郭注释作“为墨”。谓为二字，古本通用。

相里勤之弟子五侯之徒；南方之墨者苦获，已齿；邓陵子之属：俱诵《墨经》。而倍谲不同，相谓别墨：——以坚白同异之辩相訾，以觭偶不仵之辞相应。五侯之徒，孙诒让曰：“五，与伍同。古书伍子胥姓多作五，非五人也。”倍谲不同，郭庆藩曰：“倍谲，诸书多作倍僪，或作背谲，皆背鐍之借字。《天文志》，‘晕适背穴’。孟康曰，‘背，形如北字也；穴，读作鐍，其形如半鐍也。’今案背鐍皆外向之名，盖喻各泥一见相背耳。”相訾者，段玉裁曰：“呰毁字古作呰，与訾别；后人混用。”按三说皆是。觭偶者，说文：“觭，角一俛一仰也。”引申为不耦，今多用奇。《说文》：“奇，异也；一曰不偶。”不仵，无义；疑本作参仵。隶书，不作丕，参作参，大形相似而误也。仵与伍，古通用。《说文》：“伍，相参伍也”。《易系传》：“参伍以变，错综其数。”《韩子·孤愤篇》：“不以参伍审罪过。”旧注：“参比验也；伍偶会也。”史谈论六家要指云：“名家控名责实，参伍不失，是其所长也。”盖《墨经》所传，皆即名家之学；故言坚白同异，奇偶参伍也。相应，多解作譬对之譬，似非。《说文》：“应，当也。”当即抵当敌对之义，与相訾略同。惟其相呰诃，相抵敌，故曰背鐍不同，相谓别墨也。《韩子·显学篇》云：“自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，（孙诒让据元和姓纂谓唐本相作伯或当作柏与相形近也）有邓陵氏之墨。故墨之后，墨离为三；取舍相反不同，而皆自谓真墨。”按韩非言三墨，与此正同。盖相里勤之弟子五侯之徒，当即相里氏之墨；邓陵子之属，当即邓陵氏之墨；然则南方之墨者苦获已齿，疑即相夫氏之墨也。韩非称某氏之墨，此称某之弟子，某之属，及南方之墨者，皆就其一派之学言，亦即指三墨之门人小子言；距之子墨子，殆已二三传以后矣。《墨经》之名，近多异说。然解释最古者，如鲁胜《墨辩序》曰：“墨子著书，作《辩经》以立名本。

《墨辩》有上下经,《经》各有《说》,凡四篇”。(见晋书隐逸传)此说极明晰。尝推论之,似谓墨子所手著者《辩经》,分为上下二篇,亦即此所称之《墨经》;二篇各有《说》,乃墨徒所述,总凡四篇,胜始省称为《墨辩》也。然《经》《说》具在,昔曾紬绎全书,发明“论式”;始知《经》《说》之初,并非分立各自成篇者。窃意今传四篇,其《经上》《说上》,当有墨子之说而三墨传述之;至《经下》《说下》,则又皆三墨所赓绩也。大氐《经》《说》论式,创自墨子,而成于三墨。然疑三墨晚年,则又放弃论式,舍《说》存《经》;今之《墨经》二篇,殆即当日编纂之本矣。夫三墨分述墨子之言,如尚贤上同兼爱非攻诸义,皆分作上中下之三者,以三墨之徒属所笔记也。《墨经》为三墨晚年所定,似尚出于“结集”,且以《经》名尊之,故不分记也。迨后三墨徒属俱诵《墨经》乃又望《经》录《说》;本《说》而称《经说》者,以《说》由《经》有,故不篇判为三也。然今之《说上》后半及《说下》全篇,详加孯察,皆略有增益之处。谅皆三墨门人之所为耳。盖数传以后,源远流长,异义滋盛;因而群争宗主,自谓真墨,相谓别墨。别者真之反斥之为别,即谓非真,犹言非其正宗也。若坚白同异之辩,觭偶奇仵之辞,皆即彼辈驳诘之资,纷纭杂沓,不与众篇连第,故已佚亡,致足惜矣(别详墨经证义)。

以巨子为圣人,皆愿为之尸,冀得为其后世;至今不决。《释文》:“巨,向、崔本作钜。向云,墨家号其道理成者为钜子。”郭注:“尸者主也。冀得为其后世,为欲系巨子之业也。”按以巨子为圣人,殆谓墨者以巨子为有道术之圣人也。皆愿为之尸,犹云爱戴巨子,拥之为主也。至今不决,决者绝也,谓至今相传不绝耳。《吕氏春秋·去私篇》有腹䵍,居秦;又《上德篇》有孟胜、田襄子,居楚;三人皆墨者钜子。孟胜死阳城君之难,弟子死之者百八十人。胜曰:“死之,所以行墨者之义而继其业者也。我将属钜子于宋之田襄子;田襄子贤者也,何患墨者之绝世也?”因使二人传钜子于田襄子。按以本节与《吕氏》对视,其言诚可征矣。

墨翟、禽滑厘之意则是,其行则非也;将使后世之墨者必

自苦以"腓无胈胫无毛"相进而已矣！乱之上也，治之下也。此意当读为志。墨者常言"志功"，此"意行"义同。进，马叙伦谓借为尽，是也。按《荀子·富国篇》云："墨术诚行，则天下尚俭而弥贫，非斗而日争。劳苦顿萃而愈无功，愀然忧戚非乐而日不和。"盖即此所谓乱之上，治之下耳。

虽然，墨子真天下之好也！将求之不得也，虽枯槁不舍也。才士也夫！《释文》："好，呼报反。"马叙伦云："之好，犹是好也。"甚是。孟子曰："墨子兼爱，摩顶放踵利天下，为之。"盖即此所谓真天下是爱好也。将求之不得也二句，盖谓墨子好天下之心其挚；如求其志而不得，虽枯槁不舍也。枯槁，亦即摩顶放踵之意。才士也夫句，殆轻视之词。前云"恐其不可以为圣人之道"，又云"其去王也远矣"，意谓王固不足，复何论夫圣人，故此仅以才士目之。

第三章　兼论宋钘、尹文

不累于俗不饰于物；不苟于人，不忮于众；愿天下之安宁以活民命；人我之养毕足而止；以此白心：古之道术有在于是者。不累于俗，谓不系累于习俗而行其素也。不饰于物，谓不矫饰于事物而存其真也。不苟于人，成玄英解作"于人无苟且"，章炳麟谓"苟者苛之误"，似皆非。此当作茍，与"亟"同读居力反，见《尔雅》、《释诂》、《释文》。《说文》："茍自急敕也，从羊省，从勹口。"段玉裁注："急者褊也，敕者诫也。"按自急敕为敬慎之意；若急敕于人，则有苛责之义。此盖谓不苛求于他人也。不忮于众，《说文》："忮，很也。"郭注："逆也。"按很有强义，则此谓不强迫于众庶耳。白心，白者表襮于外之义。盖表襮其心，正与下文"语心之容"同意。

宋钘、尹文闻其风而悦之,作为华山之寇以自表。《释文》:“华山上下均平,作冠象之,表己心均平也。”按《荀子·儒效篇》论俗儒“解果其冠”,《楚辞·离骚》“高余冠之岌岌”。又如鹖冠子,皆战国时贤特服奇冠以寄意也。

接万物以别宥为始;《尸子·广泽篇》:“料子贵别囿。”按料字左半,即宋字之挩误者(其右半斗字别有所误);盖谓宋子贵别囿耳。此宥与囿古字通。《徐无鬼篇》:“知士无思虑之变则不乐,辩士无谈说之序则不乐,察士无凌谇之事则不乐,皆囿于物者也。”盖囿于物,即谓人有所锢蔽。《吕氏春秋》有《去宥篇》,其言曰:“夫人有所宥者,固以昼为昏,以白为黑,以尧为桀。宥之为败亦大矣!亡国之主,其皆甚有所宥邪!故凡人必别宥然后知;别宥则能全其天矣。”(按吕氏又有去尤篇为义亦同也)按《庚桑楚篇》曰:“知者接也。”此接当可训知。盖《吕氏》谓别宥然后知,正与此谓知万物以别宥为始,其义一也。按《汉志》,宋列小说家,尹列名家。刘子《九流篇》以二子同列名家,盖以此也。

语“心之容”,命之曰“心之行”。宋尹二子,陈义皆甚浅近;独此二语涉及心论,解者语多肤廓,以其无可证验故耳。往尝沉思终日,以谓宋尹言别囿,即继以语心之容;而《荀子》作《解蔽篇》,中多论心之处,一似有所牵涉者。如云:“故曰‘心容’,其择也无禁;必自见。其物也杂博,其情之至也不贰。”又云:“故曰‘心’,枝则无知,倾则不精,贰则疑惑。以道(此字今补)赞稽之,万物可兼知也。”其心与心容,相对成文。盖心云云,即荀子自言其主张以驳宋、尹者;心容云云,亦即荀子援引宋、尹之说以资抨击者也。自见,犹今言主观。心容,乃以心外之形物为客,亦似今言客观盖荀子所重者心之专一,因谓宋、尹客观择物,将有逐物无禁之患;故必用主观也。窃意宋、尹当时语心之容,其说甚盛;故荀子影响其意以辩之焉。《说文》:“语,论也。”论心之容,当与别囿对观。夫所谓囿者皆由心起,心不可见而见之于情,情即心之容也。盖宋、尹只顾万物当前之利害而以心为之权;如离权而内自为择,

则利害将不知所托。所谓心之行者如此。(别详宋钘学征)

以聏合驩,以调海内;请欲置之以为主。《释文》:"聏,崔音而;郭音饵。崔、郭、王云,和也。"章炳麟云:"聏,借为而。《释名》,'饵而也;相黏而也。'是古语训而为黏;其本字则当作暱。暱,或作昵。《左氏传》'不暱',《说文》引作'不𦛨'。𦛨,黏也。相亲暱者本有黏合之意;故此言以而合驩,亦即以暱合驩也。《说文》,'暱,日近也'。古音而如耐,暱亦作舌头音,同部同纽相借也。诸言'不能相'者,古音而能皆如耐;不相能,谓不相黏而也。"按章说甚是。请欲置之以为主,其义难通。唐钺云:"请欲置之四字,为情欲寡少之传写错误。情误请,少误之,皆极易。寡先误为寘,后又写作置耳。"按唐校甚确;寡字有别写作寡或寡者,故转误作寘也。(又寡字草书极似置字见孙过庭书谱中)且下文正作情欲寡少。以聏合驩者,以亲暱合人之欢也。以调海内者,人皆以聏合驩,则海内调和,自能见侮不辱,禁攻寝兵矣。斯二事者,行之为艰;盖以人情欲多之故。苟情欲寡少,不为物囿,则知见皆真,方不以身假物;故须以之为宗主也。

见侮不辱,救民之斗;禁攻寝兵,救世之战。以此周行天下上说下教;虽天下不取,强聒而不舍者也。故曰"上下见厌而强见也"。见侮不辱,宋说见《荀子·正论篇》,尹说见《吕氏春秋·正名篇》。先是向戌有弭兵之会,墨翟有非攻之论,事皆在宋;钘乃宋人,尹与俱游稷下故承其流风焉。当时所谓天下,兼中国与秦楚言之。《孟子·告子篇》载宋钘往说秦楚之王罢兵,《韩子·显学篇》谓"宋荣子之议,世主以为宽而礼之",皆即所谓周行天下而上说者也。其下教者如《荀子·正论篇》云:"今子宋子严然而好说,聚人徒,立私学,成文典。"又曰:"率其群徒,辨其谈说,明其譬称。"由此可见强聒不舍之态。《说文》:"聒,讙语也。"则强聒,犹云多言讙噪乱耳也。上下见厌,犹云说之于上,教之于下,皆被厌弃,亦即上文天下不取之意。强见,疑亦强聒之误脱字。此本当时成语,乃用"故曰"接之,以证上文二句之非虚;然上文二句,又即从此成语演出耳。按此段可与前"愿天

下之安宁以活民命”句相应。

虽然,其为人太多,其自为太少。曰:“请欲固置,五升之饭足矣!先生恐不得饱;弟子虽饥不忘天下。”日夜不休,曰:“我必得活哉!”图傲乎救世之士哉!《荀子·正名篇》末章系驳宋子寡欲之说,而其末节立意独异,颇似宋子原文。或末节本在前,荀子特引之以资诘难者;后传写误脱,遂移于末耳。兹引末段云:“心平愉,则色不及佣而可以养目,声不及佣而可以养耳,蔬食菜羹而可以养口,粗布之衣粗紃之履而可以养体,局室芦廉葭稿蓐尚机筵而可以养形。故无万物之美而可以养乐,无执列之位而可以养名。如是而加天下焉,其为天下多,其私乐少矣。夫是之谓重己役物。”(此据校本别详学征)按宋子自谓天下多而私乐少,故本篇即就其语以讥之也。请欲固置,唐钺谓为“情固欲寡”之误倒,甚是;惟作“情欲固寡”亦通,不必乙转也。《论语·为政篇》:“有事;弟子服其劳;有酒食,先生馔。”马融曰:“先生,谓父兄。”按此处先生,虽不必定指父兄,然似概属年老之人而言。盖先生恐不得饱句系带说,但欲为下文弟子二句作势,无他深义也。章炳麟云:“图,当为啚之误。啚即鄙陋鄙夷之本字。啚傲,犹今言鄙夷耳。”按此段可与前“人我之养毕足而止”句相应。

曰“君子不为苛察;不以身假物。”以“为无益于天下者”明之,不如已也。《韩子·显学篇》言宋荣之宽恕,故此言不为苛察也。《荀子·正名篇》言重己役物,本书《消摇游篇》言宋荣子举世誉之不加劝,非之不加沮,故此言不以身假物也。为无益于天下者,或当时人指目宋子之辞,故得引之以资讥评耳。然其语原出自荀子,《正论篇》曰:“今子宋子不能解人之恶侮,而务说人以勿辱也,岂不过甚矣哉!金舌弊口,犹将无益也。不知其无益,则不知;知其无益也,直以欺人,则不仁。不仁不知,辱莫大焉!将以为有益于人,则与无益于人也;则得大辱而退耳。说莫病是矣!”按荀子谓宋子之说无益于人,且仞之为极病之说;疑当时此语久已传诵人口。本篇作者殆谓君子不为

苛察及不以身假物二语，实为难能之行；若用“为无益于天下”如宋子者而明此理，将永无明之之日，故不如止也。

以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内。其小大精粗其行，适至是而止。《荀子·正论篇》杨倞注引此首二句同，惟寡浅作寡少，疑原本如此；前文唐钺所校，正与之合。

前言内圣为治己之学，外王为治人之学，惟圣人得兼之。然《消摇游篇》称“宋荣子定乎内外之分，辨乎荣辱之境，斯已矣”，非谓宋子即圣人也。盖宋子见侮不辱乃其学说之中枢。其以情欲寡少为始事，为内；而以禁攻寝兵为终事为外耳。又前言小大精粗，指内圣外王之道术言；此既言宋子之内外，当亦有小大精粗之别。然宋子之小大精粗及其行事，仅至此而止矣。以上所论，证之《诸子》，多与宋钘相合；尹文遗说较少，存书亦难尽据，莫由区分，可惜已！

第四章 兼论彭蒙、田骈、慎到

公而不当，易而无私；决然无主，趣物而不两；不顾于虑，不谋于知；于物无择，与之俱往：古之道术有在于是者。《释文》：“当，崔本作党。易，以豉反。”按当党二字，声通同用。易，据音当假为傷。《说文》：“傷，平行也。”成玄英云：“公正而不阿党，平易而无偏私。”是也。决然无主，趣物而不两，二句对观极明。盖主，犹云主见。故趣物则无主，不两则决然矣。至思虑识知，他家多凭主见；惟此宗决然无主，故不顾于虑，不谋于知也。夫知虑既废，则必于物无所抉择而随其所向，故能与物俱往焉。按宋、尹接物而有择，故语心之容；慎等趣物而无择，故弃知去己矣。

彭蒙、田骈、慎到闻其风而悦之，齐万物以为首——曰

“天能覆之而不能载之;地能载之而不能覆之;大道能包之而不能辩之:知万物皆有所可,有所不可”。故曰“选则不偏;教则不至——道则无遗者矣”。齐万物以为首云云,与上章“接万物以别宥为始”句法同。惟彼句“以”下只辖别有宥二字,此则须辖“曰”下五句,故转易其辞耳。盖弃知去己,趣物无择,自非齐同万物不为功;而齐同万物,尤当先知万物皆有所可与有所不可也。至天能覆之三句,特为知万物二句示例而已。《说文》齐字有二:一齐训平,一齐训等,皆读徂兮切;实则平等一义。齐万物者,犹云以平等视万物也。故欲平等万物,须先明“曰”下各句之理。辩,当借为办。《说文》:“办,判也。判,分也。”按判分正与包容相对成文。又选则不偏,亦与上文于物无择相对;教则不至,亦与上文与之俱往相对。《释文》:“不至,一本作不王。”按不王,借为不往。《诗·大雅·板篇》:“及尔出王”。毛传:“王,往也。”即其证。道,当读导。此谓既知万物皆无全能,故宁一切平等,复何选之教之?若因而导之,庶无遗漏矣。《慎子·因循篇》云:“天道因则大,化则细。因也者因人之情也。人莫不自为也;化而使之为我,则莫可得而用。故用人之自为,不用人之为我,则莫不可得而用矣。此之谓因。”按因则大,即此道则无遗之义;化则细,即此教则不至之义。按《尸子·广泽篇》:“田子贵均。”《吕览·不二篇》:“陈骈贵齐。”似齐万物之说,当时惟田骈专其名者;下文言骈学于蒙,或蒙创其说,骈集其大成欤?

是故慎到弃知去己:而缘不得已,泠汰于物,以为道理。此独以慎到承之为言,直至“适得怪焉”止。弃知,即上文不谋于知;去己,亦即决然无主之义。盖凡人之知,每因一己之私而妄逞主见,其有知殆不若无知,故须弃知去己也。郭注:“泠汰,犹听放也。”按道,亦读导。盖慎子辈既已弃知去己,则治事将无由制裁;故因不得已,而听任于物,以为引导治理之方焉。

曰:“知不知,将薄知;而后邻伤之者也。”此慎子发明上文

弃知之义。《老子》曰:"知不知,尚矣。不知知,病矣。"又曰:"知者不博,博者不知。"按知而不求知为上,不知而求知则病;盖知者不博求,博求则不知也。此知不知,即彼不知知。薄,假为博。邻伤,犹病也。孙诒让云:"邻,当读为磷。磷伤,犹言毁伤也。"此谓知之不尽,必有不知;既有不知,将博求其知;则驰骛不得,而后有毁伤之者。《养生主篇》:"吾生也有涯,而知也无涯;以有涯随无涯,殆已。"亦即此意。

謑髁无任,而笑天下之尚贤也;纵脱无行,而非天下之大圣。《释文》:"謑髁,讹倪不正貌。髁,户寡反。"按髁,疑借为诟;诟切呼寇,双声通用。《说文》:"謑或作謨;诟或作詢。"故《吕览·诬徒篇》作謨诟,《荀子·非十二子篇》作謑詢也。《汉书·贾谊传》又省作奊诟,颜师古曰:"谓无志分也。"按謑髁无任,正无志分不胜事任之义。又謑髁为联绵字,只取其声,可倒作髁謑,疑与滑稽同义。《楚辞·卜居》:"奖突梯滑稽。"王逸注"转随俗也"。洪兴祖补注:"滑,音骨;稽,音鸡。五臣云,'委曲顺俗也。'"《汉书·扬雄传·酒箴》云:"鸱夷滑稽"。颜师古注:"滑稽,圜转纵舍无穷之状。"按洪音颜注,正与此合。下文亦言纵脱,义自相同;均谓委曲随顺也。非,同诽。《说文》:"诽谤也。"大圣,大亦尚也。大尚,皆为尊崇之义。《礼表记》:"君子不自大其事,不自尚其功。"亦大尚对文。尚,或作上。《荀子·非十二子篇》:"上功用,大俭约。"皆即其例。此谓贤可大任,圣有美行,故天下尊尚之;然慎子謑髁无任,纵脱无行,而反非笑天下之尊尚贤圣者也。下文无用贤圣,《韩子·难势篇》引慎子曰"贤智未足以服众而势位足以诎贤者",其意皆与此同。

椎拍輐断,与物宛转;舍是与非,敬可以免。不师知虑,不知前后,魏然而已矣。《说文》:"椎,击也。拍,拊也(按拍字俗)。"輐,当假为梡。《说文》:"梡,棞木薪也。棞,梡木未析也。"《礼记·明堂位》:"俎,有虞氏以梡。"郑玄注:"梡,断木为四足而已。"但輐断,后作魭断,皆双声联绵字。郭注:"魭断,无圭角也。"亦作刓断,《史记·陆贾传集解》引孟康云:"刓,刓断,无复廉锷也。"皆与《说文》

梡字之义合。亦作浣断,《释名》释言语:"缓,浣断也;持之不急,则动摇浣断自放纵也。"又可倒作婙梡,《淮南·地形篇》:"婙梡刚柔。"高诱注:"和调也。"又《杨子·法言·吾子篇》:"断木为棋,梡革为鞠。"鞠者毬也。盖谓棋毬皆圜转之物,故云梡断。或音转作欵段,《后汉书·马援传》"骑欵段马"即是。盖梡断圜转如棋毬,推拍则动,不能任力,故曰与物宛转也。舍是与非者,是非为两端,争之无穷;圜物无端,是非两行,故曰苟可以免也。不师知虑,即前不顾于虑不谋于知之意。不知前后,《荀子·天论篇》云:"慎子有见于后,无见于先。"盖谓慎子只见于后而昧于先,亦可谓不知前后矣。魏然,魏当假为倭。《说文》:"倭顺儿。"或为委省,《说文》:"委,随也。"徐铉曰:"委,曲也;从禾垂穗委曲之貌。"然则此谓慎子但委曲随顺而已矣。

推而后行,曳而后往。若飘风之还;若羽之旋;若磨石之隧:全而无非。动静无过,未尝有罪。首二句即发明上文不知前后之旨。《尔雅·释天》云:"回风为飘。"《说文》:"还,复也。复,往来也。"若羽之旋,羽当为可转之物,疑即綄也。《广韵》:"綄,船上候风羽。楚谓之五羽。"《玉篇》:"綄,候风五羽也。"(原皆误作五两,别详旧作十字说)《释文》:"磨,未佐反。隧,音遂,回也。"按磨,即《说文》之"礳,石磑也"。全而无非者,非即排之本字。《说文》:"圜,全也。排,挤也。"按此全字正可转训为圜;意谓上列三者,皆圜全随顺而无挤排之患也。故曰,动静无过,未尝有罪。

是何故?夫无知之物,无建己之患,无用知之累,动静不离于理;是以终身无誉。此乃反复发明弃知去己之义。按《意林》引《慎子》云:"措钧石,使禹察之,不能识也;悬于权衡,则厘发识矣。"又云:"有权衡者不可欺以轻重;有尺寸者不可差以长短;有法度者不可巧以诈伪。"盖权衡尺寸法度,皆即此所谓无知之物,既不立己,又不用知,而动静自然不离于理矣。终身无誉,反之亦可谓为无怨无毁。《慎子·威德篇》:"法虽不善,犹愈于无法,所以一人心也。夫投钩以分财,投策以分马,非钩策为均也;使得美者不知所以美,使得恶者不

知所以恶,此所以塞愿望也。”按钩策者无知之物,故人之得财马者无美恶之争。苟非然者,如《君人篇》云:“君舍法,以心裁轻重;则同功殊赏,同罪殊罚矣,怨之所由生也。”斯盖怨毁丛集纯由建己用知所致焉。

故曰:“至于若无知之物而已,无用贤圣。夫块不失道。”此若字宜留意。盖慎子之弃知去己,并非纯无所知如土块物。块不失道,比况之词;谓但当如土块之随顺,不作主张,自然合道耳。

豪桀相与笑之,曰:“慎到之道,非生人之行,而至死人之理,适得怪焉。”至死人之理,至字亦宜留意;谓充其理之所至,几如死人也。郭注:“未合至道,故为诡怪。”

田骈亦然,学于彭蒙,得“不教”焉。《老子》曰:“圣人处无为之事,行不言之教。”又曰:“不言之教,无为之益,天下希及之。”按上文谓教则不至,故此言不教,疑即不言之教也。《德充符篇》言兀者王骀立不教,坐不议。从之游者,虚而往实而归。不言之教,无形而心成。下文彭蒙之师或即其流欤。

彭蒙之师曰:“古之道人,至于莫之是莫之非而已矣。”其风窢然,恶可而言?彭蒙不教,故无遗言传世;兹引其师言,亦仅二语耳。道人,犹言得道之人。莫是莫非,与上舍是与非相应,而此尤斩截。风,犹言余韵。《释文》:“窢,字亦作䂍,又作閾。”马叙伦云:“按窢,借为侐。”《说文》:“閾,重文作闟;又侐,静也。”王念孙云:“而,以也。”此盖谓彭蒙之师,流风既泯,故无可言也。

常反人,不见观,而不免于魭断。此总评三子,言其道常反乎众人,不足以动人之鉴观,似立异者;然究其归,仍不免于与物宛转而已。

其所谓道非道，而所言之韪不免于非；彭蒙田骈慎到不知道。虽然，概乎皆尝有闻者也。《说文》、"韪，是也。"《释文》："概，古爱反。"马叙伦云："概，借为僾。《说文》'僾，仿佛也。'概僾并喉音。"按《文选》何晏《景福殿赋》有"蘙蔽暧昧髣髴退概"之语；注："皆谓幽深不明也。"盖退逮音近，故退概一作叆叇，又作叆叇；如木华《海赋》云："故可仿像其色，叆叇其形。"注："仿像，叆叇，不审之貌。"然则此借概为僾，犹何赋借概为叆也。

第五章　兼论关尹、老聃

以本为精，以物为粗；以有积为不足；澹然独与神明居。古之道术有在于是者。前者道术有精粗之别。此以道为治己之学，故曰本；术为治人之学，故曰物也。本内而物外；《消摇游篇》谓神人尘垢粃糠，将犹陶铸尧舜，不肯以物为事者，以其为粗迹耳。有积不足，非《老子》所言"不积""知足"诸义。但曰："为学日益；为道日损。损之又损又至无为。"窃意有积者日益也；不足者日损也。而日益即所以为其日损，故曰以有积为不足也。澹然独与神明居者：澹，疑假为憺。《说文》："憺，安也。"盖神明之位，本为内圣外王之圣人所居；此宗常言虚静而又极陈取天下之术，似备本末精粗者，故曰憺然独与神明居，犹云处于无事之地而欲有为也。

关尹、老聃闻其风而悦之，建之以"常无"，有主之以"太一"。《释文》："关尹，关令尹喜也。或云尹喜，字公度。"《吕览·不二篇》高注："关尹，关正也名喜。"按《养生主篇》："老聃死，秦失吊之。"《释文》："失，本又作佚，亦皆音逸。"疑喜本读僖，僖佚音义皆近，或一人也。或名喜，字佚；亦未可知。佚以秦为姓，疑即秦人；然则关属秦地欤？（别详二老研究）清《四库总目》云："李道谦《终南祖庭仙真

内传》称终南楼观为尹喜故居,则秦人也。"常无,太一,对文。有,读为又。此谓二子充其所修,既立以常无,又主之以太一也。自来学者皆读"常无有"为句,窃疑不然。《天地篇》云:"泰初有无;无有无名。一之所起,有一而未形。"此因"道"难形容,故名以"无";然"无"之名本亦弗有,故又曰"无名"也。此"无"始于泰初,终古不变。《韩子·解老篇》曰:"唯夫与天地之剖判也俱生,至天地之消散也不死不衰者谓常。"故曰常无也。惟无可以生有,而无名亦可以生有名。由是"有"名既立,既谓之"一";故曰一之所起。其云所起者,似"无"中隐含有"一";故曰有一而未形。盖未形之一,既太一也。《吕览·大乐篇》曰:"道也者至精也,不可为形,不可为名;强为之名,谓之太一。"又曰:"万物所出,造于太一。"盖常无与太一,皆即道之别名,而又有动静之分耳。

以濡弱谦下为表;以空虚不毁万物为实。《释文》:"濡,如兖反;一音儒。"按如兖切耎,《玉篇》:"耎,柔也。"孳乳作輭或软。一音儒者,《说文》:"儒,柔也。"成玄英疏:"表,外也。"按《老子》言濡弱谦下之处极多,然又曰"以天下之至柔,驰骋天下之至刚",曰"柔胜刚,弱胜强",曰"弱者道之用",曰"善用人者为之下",则外柔而刚矣。以空虚不毁万物为实,与上句意义相对而文有变换;盖上句犹云以濡弱为强,而此句即谓以空虚为实耳。惟空虚二字,每为名相反限,不免视为顽空,则所谓实者矛盾矣。故必简别之曰,斯即不毁万物之空虚而非顽空也。《庚桑楚篇》云:"有实而无乎处者宇也。"乎,当假为垺。《类篇》:"垺,埒也。"严复云:"处,界域也。"盖宇,今日空间,当无垺埒界域。然所谓宇者,虽无垺埒界域而仍非顽空,乃曰有实也。且此实亦非顽实;故老子之实,正言若反,即以不毁万物之空虚为表矣。是以此二语若具言之,当云,以濡弱谦下为表,以刚强为里;以空虚不毁万物为表,以有实为里也。

关尹曰:"在己无居形物自著。其动若水,其静若镜,其应若响,芴乎若亡,寂乎若清。同焉者和,得焉者失。"未尝先

人而常随人。郭注:“不自是而委万物,故物形各自彰著。”按郭释首二句甚是。成玄英释次三句云:“动若水流;静如悬镜;其逗机也,似响应声;动静无心,神用故速。”是也。《释文》:“芴,音忽。”按芴即假为忽;亡亦假为忘。《说文》:“忽,忘也。”马叙伦云:“寂,借为淑。《说文》,‘淑,清湛也。’清为瀞省。”按《管子·白心篇》“淑然自清”,马说不误。《吕览·不二篇》“关尹贵清”,此即其义。《论语》:“君子和而不同,小人同而不和。”此同和得失,皆正反对偶字。盖谓无所容心,视之如一;亦即老子知雄守雌,知白守辱之意耳。未尝先人而常随人,梁启超书为作者评议之词;兹从之。

老聃曰:“知其雄,守其雌,为天下谿。知其白,守其辱,为天下谷。”人皆取先,己独取后。《老子》有此文,然较烦猥,殆经后人窜改矣。王弼注云:“雄,先之属;雌,后之属也。知为天下之先者必后也;是以圣人后其身而身先也。谿不求物,而物自归之。”按王说极为剀切。知其白,守其辱;辱即黑也。《仪礼·士昏礼》郑注:“以白造缁曰辱。”《玉篇》:“黷,垢黑也。”即其字义。为天下谷,自来皆如字读,则谿谷义复。窃意谷为俗之省文,辱俗协韵。《老子》:“上德若谷,大白若黷。”成玄英曰:“谷,本有作谷字者。”毕沅曰:“黷,河上王弼并作辱。”然则彼二语亦俗辱相叶耳。马叙伦释之曰:“言高上之德反如流俗,即和光同尘之义。”按为天下俗,亦即下章“以与世俗处”,及《史记·自序》论道家“立俗施事,无所不宜”之意。本节读法,今与常异;盖意“曰”字下皆引老聃之言,随以评语补释之也。但中有二句似亦老子之言,而又不同“曰”字领之者,或省之也。

曰:“受天下之垢。”人皆取实,己独取虚。《老子》曰:“圣人云,‘受国之垢,是谓社稷主;受国之不祥,是为天下王’。正言若反。”按此义同。取实取虚者,郭注云“守冲泊以待群实”,是也。

“无藏也,故有余。”岿然而有余,其行身也徐而不费。

《老子》曰:"圣人不积。既以为人,己愈有;既以与人己愈多。"又曰"俭故能广"。马叙伦云:"呰,借为绩,声同脂类。《说文》,'绩,织余也。'"按马说是。其行身也徐者,《说文》:"徐,安行也。"而不费者,《老子》云:"甚爱必大费;多藏必厚亡。"又云:"难得之货,令人行妨。"反之,有余安行,故不费矣。

"无为也而笑巧。"人皆求福,己独曲全。按笑之本字为媄。《说文》:"媄,巧也。"一曰,女子笑儿。《诗》曰"桃之媄媄"。则媄巧,叠韵连语也。无为而巧,盖即《老子》"上德无为而无不为"、"圣人无为故无败"之意;亦即所谓"大巧若拙"耳。曲全,亦见《老子》言"曲则全"。盖以曲则全,故无为而巧也。

曰"苟免于咎"。以深为根,以约为纪。苟者自急敕也,《老子》曰"慎终如始,则无败事",曰"无遗身殃,是谓习常",曰"知足不辱,知止不殆,可以长久",曰"古之所以贵此道者,不有(原作曰)求以得,有罪以免邪?故为天下贵",皆即此义。根与纪亦即斥此道言,故曰:"古之善为道者,微妙玄通,深不可识。"又曰:"执古之道,以御今之有。能知古始,是谓道纪。"是也。

曰:"坚则毁矣,锐则挫矣。"常宽容于物,不削于人。《老子》曰:"人之生也柔弱,其死也坚强。万物草木之生也柔脆,其死也枯槁。故坚强者死之徒,柔弱者生之徒。是以兵强则不胜,木强则兵。"又曰"挫其锐"。曰"揣而锐之,不可长保"。以此之故,乃常宽容万物而不侵削他人也。

可谓至极,关尹、老聃乎,古之博大真人哉!可谓至极四字,兼称尹、聃,并谓二字皆可比方古之博大真人也。前云"不离于真,谓之至人"。则此真人即至人,为神圣之第二层,与圣人相近。圣人兼有神明,故上文谓"澹然独与神明居"也。

第六章 兼论庄周

芴漠无形,变化无常。死与生与?天地并与?神明往与?芒乎何之?忽乎何适?万物毕罗,莫足以归:古之道术有在于是者。《释文》:"芴,元嘉本作寂。"按芴漠,疑与沕穆同。《文选》贾谊《鹏鸟赋》:"沕穆无穷兮。"李注:"芴穆,不可分别也。颜师古曰,'微深也'。沕,亡笔切。"尽芴漠无形,即不变者,为常;正与变化无常相对。死与生与,故作疑词,谓死生之可外也。天地并神明往,相互见意,犹云与天地神明并往。此与前"配神明醇天地"之义不同。盖彼以神明为主,谓神明准乎天地之有尊卑也;此则以天地为主,谓天地当如神明之无死生耳。芒,假为忘。忘忽,之适,为义全同。二句乃极状上之芴漠无形也。万物毕罗,莫足以归者,谓万物森列而散见,不足以同归于一致,宜放任之;盖又承上变化无常言矣。

庄周闻其风而悦之,以谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞,时恣纵;而不傥不以觭见之也。马叙伦曰:"谬悠,荒唐,叠韵连绵词也。"按《说文》:"谬,狂者之妄言也。唐,大言也。"郭庆藩曰:"无端崖,犹无垠鄂也。"时恣纵,时当读是。《尧典》:"黎民于变时雍。"孔传:"时,是也。"即其例。而不傥,《释文》无"不"字,甚是;应删之。但而傥不以觭见之也亦无义。考本书如《天地》《山木》等篇常有"傥乎"二字,疑此不字为"乎"之误脱形。傥乎,倜傥卓异之貌。觭即奇异。盖谓卓然以奇异见之也。

以天下为沉浊,不可与庄语:——以卮言为曼衍;以重言为真;以寓言为广。《说文》:"黕,滓垢也。"此沉系借字。《释文》:"庄,正也。一本作壮,端大也。"《寓言篇》云:"寓言十九;重言十七,卮

言日出，和以天倪。寓言十九，藉外论之。重言十七，所以已言也，是为耆艾。卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以穷年。”彼《释文》云：“寓，寄也。以人不信己，故托之他人。重言，谓为人所重者之言也。卮，音支。司马云，谓支离无首尾言也。”王先谦云：“因世人不可与庄语，故以此三言为说。”

独与天地精神往来，而不敖倪于万物；不谴是非，以与世俗处。精神往来四字，须连读。《刻意篇》曰：“精神四达并流，上际于天，下蟠于地。”即其义。马叙伦云：“敖为敫误，形相近也。倪借为敓。《说文》，‘敫，毁也。敓，敫也。’郭注不解二字，而曰‘其言通至理，正当万物之性命’。或郭时敫字尚未误。”按此犹云不毁于万物，与上文“不毁万物”其语声有刚柔之别，故义不同。《说文》：“谴，责问也。”则不谴，犹云混同耳。

其书虽瓌玮，而连犿无伤也；其辞虽参差，而諔诡可观。《释文》：“瓌玮，奇特也。犿，本亦作抃，同芳袁反，又敷晚反。李云，‘皆宛转貌’。一云，相从之貌。”按瓌玮、连犿，皆叠韵联绵词。瓌玮，《说文》作傀伟，又傀，或字作瓌。傀伟皆有奇义；此作瓌玮者假字耳。连犿者，如《文选·南都赋》“蛾眉连卷”，注“曲貌”。《上林赋》“长肩连娟”，注“言曲细也”。本书《在宥篇》“脔卷怆囊”。《释文》引司马云“脔卷，不伸舒之状也”。皆是。諔诡，《德充符篇》有“諔诡幻怪”之语；《释文》引李云“諔诡，奇异也”。《齐物论篇》作吊诡。吴大澂尝谓吊为𠦑字之讹，而𠦑为伯叔之叔（见字说）；则吊诡仍即叔诡耳。按吊諔当假为謷，亦即缴。《汉志》名家“及謷者为之”。《隋志》作“拘者为之，则苛察缴绕”。然则吊诡諔诡，皆即拘缴诡变之义耳。此盖谓庄子书虽奇特，而委曲无害于道，辞虽参差不齐；而诡异可观览也。

彼其充实不可以已；上与造物者游，而下与外死生无终始者为友。《孟子》：“充实之谓美。”此谓庄子所积既多，不可以上所

言者而止,盖尤有其至者焉。所谓造物者,外死生无终结者,皆指道言;所谓上与游下与友,设意亦同:特换其辞以资形容耳。

其于本也,宏大而辟,深闳而肆;其于宗也,可谓稠适而上遂矣。本,道也。辟,同闢。闳,与宏不同;宏言其大,闳言其深也。《说文》:"闳,巷门也。"巷小而曲,故《左传》昭公二十年"及闳中",注"闳,曲门中"。引申则为深邃之义矣。肆《说文》训极陈,《经传》多训为极,此即其义。宗,即前"不离于宗"之宗;作者盖以庄子为天人矣。稠适疑假为俶傥。《说文》:"翢,读若祝。"故《左传》"州吁",《穀梁》作祝吁。此稠之通俶,正由州之通祝也。适,读敌,与傥双声,故得通用。《广雅·释训》:"俶傥,卓异也。"《史记·鲁仲连传》:"好奇伟俶傥之画策。"皆即其义。然俶又读为倜,如《文选》司马相如《子虚赋》"俶傥瑰玮"。注引郭璞曰:"俶傥,犹非常也。俶,佗历切。"按俶切佗历,当读为倜;故司马迁《报任少卿书》曰:"惟倜傥非常之人称焉。"或此稠适本即倜傥之借耳。上遂,犹云上达。《广韵》:"遂,达也。"

虽然,其应于化而解于物也,其理不竭,其来不蜕;芒乎昧乎,未之尽者!变化无常,故应于化;万物莫归故解于物。盖应之为言随顺,解之为言放任耳。其理不竭,疑理为往之误。往,篆写作徍,与理形似易讹故也。《山木篇》:"来者勿禁;往者勿止。"《则阳篇》:"吾观之本,其往无穷;吾求之末,其来无止。"成玄英疏:"蜕,捨也。"脱捨即有止义。故此不竭不蜕,即彼无穷无止耳。马叙伦曰:"芒,借为梦。"按成玄英疏:"芒昧,犹窈冥也。"

天下治方术者(分):
- 1…墨翟、禽滑釐
- 2…宋钘、尹文
- 3…彭蒙、田骈、慎到
- 4…关尹、老聃

(1–4)偏于外王

- 5…庄周 —— 偏于内圣

(偏于外王 + 偏于内圣)→(合)古之道术

《惠施篇》校释

已上凡六章,《天下篇》本文全竟。以下别为《惠施篇》殆经后人糅合以成今形者也。《北齐书·杜弼传》:"弼注《庄子·惠施篇》。"则《庄子》原有《惠施篇》无疑。《汉书·艺文志·诸子》名家有"《惠子》一篇",又未知即此篇否也。陆氏《释文叙录》云:"《汉书·艺文志》,'《庄子》五十二篇',即司马彪孟氏所注是也。言多诡诞,或似《山海经》或类《占梦书》;故注者以意去取。"后又载"司马彪注二十一卷,五十二篇。孟氏注十八卷五十二篇"。则马孟所注,推为最足之本;此《惠施篇》当在其内。又载"崔譔注十卷,二十七篇。向秀注二十卷,二十六篇。李颐集解三十卷三十篇。郭象注三十三卷,三十三篇"。此四子所注,崔、向略同,仅及马、孟之半,而李、郭复据崔、向增多数篇;则陆氏谓"注者以意去取"之说,诚目验其然矣。今固已显然可考。要之《庄》书马、孟全注,陆已言之。崔、向即就马、孟本删其诡诞者而又纳其余说之不可弃者于各篇故其篇数为特少。迨后李、郭二注,即就崔、向二本而又广之;人谓子玄盗用向注,此其由也。至《惠施篇》附诸《天下篇》之后,或崔、向所为,抑李、郭所併,不可得知。但考前六章引崔音者多,而"惠施多方"以下,竟无一引。又《列子·仲尼篇》所记公孙龙之言,略有与此同者,而张湛注亦不引向说。然则此《惠施篇》或经崔向视为诡诞全然删去者邪?又今本篇自"惠施多方"起,郭忽无注,一似与前原分两橛者。然末有评语,中谓"案此篇较评诸子,至于此章",则固篇章分言;又云"存而不论;以贻好事",益知郭作注时,此二篇必久已糅合而不欲删去者矣。今考《释文》所引此篇之注,司马最多,而李注亦有十一处,其说之详几不亚于司马;然则此篇殆即李颐所併者与?兹当别出之,还为惠施篇。(别详庄子古注考)

惠施多方;其书五车;其道舛驳;其言也不中。郭庆藩谓司

马彪作踳驳。《文选》左太冲《魏都赋注》引司马云:“踳,读曰舛。舛,乖也。驳,色杂不同也。”成玄英疏:“道理殊杂而不纯,言辞虽辩而无当也。”甚是。惠施《汉志》列入名家;而《墨经》为名学大宗,故其言多相通者。又庄、惠辩讼时兴,辄由驳议得其大旨;然玄斤妙斲,本属神交,故其所见亦多契合之处矣。盖《惠子》书亡,赖此篇独存梗概;而其不能径释者,乃得求助于墨、庄二家焉。(可参阅旧作墨经易解)《世说新语·文学篇》:“司马太傅问谢车骑,‘惠子其书五车,何以无一言人玄?’谢曰,‘故当是其妙处不传’。”按晋人玄谈,尚未足以实知惠子之学也。

厤物之意曰:“至大无外,谓之大一;至小无内,谓之小一。”《释文》:“厤,古历字;本亦作历。”按《说文》:“历,过也。”则历物之意,正犹《墨子·经说上》所谓“以其知过物而能貌之”之义耳。宋、尹语心之容,惠子厤物之意,正可比观。大一,《墨经》谓之宇,今曰空间。小一,谓之端,今曰极微。《经上》:“宇,弥异所也。”《说》云:“冢东西南北。”又“端,体之无序而最前者也”。《说云》:“是(读题),无同也。”盖弥遍四方之异所,未有穷处,故曰无外;浑沦一体,无有界域,故曰大一。反之,端为初生之题,无有同其小者,故曰小一;盖分物无余,而此为其最初之点,故曰无内。本书《秋水篇》:“夫精,小之微也;垺,大之殷也。”《则阳篇》:“斯而析之,精至于无伦,大至于不可围。”《知北游》篇:“六合为巨,未离其内;秋豪为小,待之成体。”凡此皆可互证。

无厚不可积也,其大千里。《墨子·经说上》:“无盈无厚。”又《经上》:“厚,有所大也。”《说》云:“惟无所大。”按此亦言空间与极微也。《荀子·修身篇》杨倞注引此文云:“凡无厚不可积,因于有厚可积,故得其大千里。千里者举大之极也。”按杨说极简明。《养生主篇》:“刀刃者无厚。”按刀刃至薄不积,故无厚也。按《荀子·修身篇》、《韩子·问辨篇》、《吕览·君守篇》,皆以“坚白无厚”并言,疑此历物之意原有论坚白语而今亡矣。然《齐物论篇》云:“惠子之据梧也,……故以坚白之昧终。”又《德充符篇》,庄子谓惠子曰:“倚树而

吟，据槁梧而瞑；天选子之形，子以坚白鸣。”则惠子之辩坚白，固有声于时者。考《墨子·经上》云：“坚白，不相外也。”《说》云：“于石，无所往而不得，得二。”又云，“坚白之撄相尽”。《经说下》云：“石，一也。坚，白，二也：而在石。故有知焉有不知焉可。”（以上皆据校本）凡此皆名家之言，当与惠子同矣。

天与地卑；山与泽平。《吕览·爱类篇》载匡章谓惠子之学去尊，于此可以见之。盖天尊而地卑，山高而泽平；因其去尊，故天与地同卑，山与泽同平矣。《荀子·不苟篇》亦曰：“山渊平，天地比，是说之难持者也，而惠施能之。”盖渊同于泽，比假为卑耳。然杨倞注：“比，谓齐等也。”则比平同义亦通。故《墨子·经说下》云：“高下以善不善为度；不若山泽。”此盖破老子善下以取上之说，故曰不若山泽；言山泽平，无善不善可度也。《秋水篇》：“以差观之：因其所大而大之，则万物莫不大；因其所小而小之，则万物莫不小。知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数睹矣。”其立意正与此会。

日，方中方睨。物，方生方死。按此言时间极微。时间，《墨经》谓之久。《经上》：“久，弥异时也。”《说》云：“合古今旦莫。”又《经说下》：“久，有穷无穷。”盖无穷之久，所谓合古今旦暮，弥异时也。若有穷者，分为秒忽之异时，则始终前后，无甚区别矣。《说文》：“睨，衺视也。”引申为凡斜之称。盖日之斜正，差以毫厘；物之死生，判于呼吸，故云“方”也。《齐物论篇》云：“物无非彼，物无非是。自彼则不见；自知则知之。故曰，‘彼出于是；是亦因彼。’‘彼是方生’之说也。虽然，‘方生’方死；‘方死’方生。‘因是’因非；‘因非’因是。是以圣人不由而照之于天。”按《庄子》此节，即驳惠子本条耳。

大同而与小同异，此之谓小同异。万物毕同毕异，此之谓大同异。“大同”而与“小同”异，亦可云“大异”而与“小异”异，故曰“小同异”也。《墨子经上》，“同，重；体；合；类”，此小同也。又“异，二；不体；不合；不类”，此小异也。二者谓之小同异。《经下》，“物尽

同名”,即此万物毕同,此大同。《经说下》,“物糜(同靡)同名”,即此万物毕异,此大异。二者谓之大同异也。

《德充符篇》云:“自其异者视之,肝胆楚越也;自其同者视之,万物皆一也。”按即大同异之义。

南方无穷而有穷。《释文》引一云:“独言南方,举一隅也。”《墨子·经上》:“穷,或有(读为域又)前不容尺也。”《说》云:“或(同域)不容尺,有穷;莫不容尺,无穷也。”又《经说下》:“南者:有穷则可尽;无穷则不可尽。”按《荀子·正名篇》亦有“南者之不可尽”一语。疑战国以前,南方阻隔人皆以为无穷;然名家似知地圜之理(详后),故谓有穷也。

今日适越而昔来。《墨子·经下》:“或,(同域)过名也。说在实。”《说》云:“知是之非此也,有(同又)知之是不在此也;然而谓‘此南北’:过而以已为然。始也谓‘此南方’;故今也谓‘此南方’。”按宇中域徙亦见长徒;(域即异所长即异时)若以实言,所谓域者一过去之名耳。此越即为一域,实位南方;(文选曹植求通亲亲表注引许曰“越在南方”)然以域徙之故,今日之南方,已非昔日之南方。故今日适越,适于南方;实而按之,久已于昔日适南适越矣。所谓知是之非此又知是之不在此,过而以已为然者也。《齐物论篇》曰:“未成乎心而有是非,是‘今日适越而昔至也’,是以无有为有。”按庄子谓是非两行,成乎心者任之;因引惠子语,谓犹时间常住,本无今昔,斥其未成乎心,妄生分别也。按本句下《释文》颇长,中有四语曰“鉴以鉴影,而鉴亦有影。两鉴相鉴,则重影无穷”。读之,与上下文不相承接,颇似别注窜入者。盖此系言光学重复反射之理,疑惠子历物,原有论“鉴影”一条;及正文佚去,注遂参错于此矣。《墨子·经下》云:“临鑑而立,景到,多而若少。说在寡区。”《说》云:“鉴当,景俱。就去亦当,俱。俱用北。”与此正同,知本篇阙文不少也。

连环可解也。《墨子·经上》“环俱柢”(原作儇稘秪系借字),与

此可互相印证。盖环之为物，旋转无端；譬如一轮，寘诸地面，必有相切之处，所谓柢也。以其为环，则无一非柢，故曰俱柢，此连环者，犹轮之数转也。轮虽数转，似若不解；然就其切地之始末言，则固环环可数。然则轮者不独蹍也，且可分解其连环以示人矣。

我知天下之中央，燕之北，越之南，是也。《墨子·经说下》："九，无所处而不中。"按《说文》，"丸，圜也"，又"毬鞠，丸也"，则丸为正圜，其形如毬，随在皆中；故虽燕之北，越之南，皆可谓天下之中央也。司马彪云："天下无方，故所在为中。"其说甚是。据此，知名家已明于地圜之理矣。

泛爱万物，天地一体也。前第二章言墨子泛爱，可证惠子之学颇出于墨也，然读《兼爱》三篇，知墨子所爱者惟人而不及物耳。且《经上》云："仁，体爱也。"《说》云："爱己者非为用己也。不若爱马者。"则爱物与爱人不同，不得同谓之仁矣。盖惠子之泛爱万物，天地一体，以较庄子之"天地与我并生而万物与我为一"之境域，虽有区尽，究之受其甄陶不少。此由庄子"应于化而解于物"，惠子"弱于德而强于物"，揆之今学，庄子殆主唯心，惠子殆主心物二元。若据其所诣之浅深广狭，直所从入之异路，亦未始不可谓为殊途而同归者；然庄子弘远矣。

惠施以此为大，观于天下而晓辩者；天下之辩者相与乐之。按自来读者，似皆大观连文；然古读不如是也。《释文》出"观于天下"四字，并云"观，古乱反；所谓自以为最也"。则释观为显示衒耀之意；兹从之。乐，疑当读如《毛诗·陈风》"可以乐饥"之乐。《释文》："乐，本又作𤻲。"《说文》："𤻲，治也。"按𤻲与疗同训为治，（韩诗外传引诗作疗）音读亦同，则系一字。此相与乐之，即相与疗之，正佛家所

谓“对治邪执”耳。右[①]惠施历物,皆属名家之学,其持说与《墨经》多通,固已疏明可睹矣。以下辩者之言,余尝定为形名家之学,实与名家相反,而持说多合于《公孙龙子》,其轶又时时见于他籍,比而观之,庶几介画憭然,不相杂厕牵缀也。(别详旧作形名发微)

卵有毛。详后马有卵条。

鸡三足。公孙《通变论》云:“谓鸡足,一。数足,二。二而一,故三。鸡足三。”按形名家立“牛合羊非鸡”一辞,以证“白马非马”之说,于是乃有“牛羊足五,鸡足三”之二言;盖欲推论牛羊为类而鸡非类耳。然其枢要即在“谓之数之”之不同;盖“谓牛羊足,一;数足,四”,以谓之为同点而数之为异点也。

郢有天下。诸子书每以中国与楚对举,又以天下与中国对举(见前第一章),则天下当包中国与楚而言。由是以观,楚为天下之一,则楚有天下无疑。郢,楚都也。郢为楚之一,故郢有楚。然楚有天下,故郢亦有天下也。盖天下虽大,即集多郢而成;则郢在先,天下在后。故郢有天下无疑。

犬可以为羊。犬羊为物,二形二名,名定俗成,乃得假用。盖物既名犬,犬又可谓为羊;苟吾谓羊,听者明而能别,意固在犬也。故曰犬可以为羊。

马有卵。此马有卵与上卵有毛二辞,皆言生物名词函义之变易也。本书《至乐篇》云:“种有几。…胡蝶胥也化而为虫,生于灶下,其状若脱,其名为鸲掇。鸲掇千日为鸟,其名为干余骨。…羊奚比乎不箰久竹生青宁。青宁生程。程生马。”据此,似谓万物由“几”递变至

① [编者注]:原文竖排,所谓右者,谓其右所述者,即今言“上述”者也。

虫,而鸟,而马;则此卵即鸟,毛即虫也。是以马有卵者,马由鸟类所递化也,卵有毛者,鸟由虫类所递化也。今虽马非卵,卵非毛;然其初名之时,固已有卵有毛。然则今之马卵二名,其函义已非原来之旧,正名者所宜知也。故曰马有卵;卵有毛。

丁子有尾。成玄英疏:"楚人呼虾蟆为丁子也。"按《尔邪·释鱼》:"科斗,活东。"郭璞注:"虾蟆子。"邢昺疏:"此虫头圆大而尾细。"《埤雅》:"科斗,一名丁子。"按斗丁东三字皆双声,则丁子犹云科斗子也。然据邢疏,丁子固有其尾,更何待说;此当仍以其名不正。兹正其名,故曰丁子有尾也。

火不热。火特形色而无实体故热非屯聚,乃俄然而有,人只感觉而已。《淮南·诠言篇》许注作"炭不热",炭亦不得谓有实体。盖其初由极微积聚而成炭;苟化炭气,实体何在邪?

山出口。山形高;口者谷也,其形低。山出乎口之上,定形如此不得相平也。

轮不蹍地。轮有圜周,其蹍地者不过微至之处,非圜周也;故曰轮不蹍地。

目不见。公孙《坚白论》曰:"且犹白:以目,以火见。而火不见;则火与目不见,而神见。神不见,而见离。"按此谓火固不见;目待火见,当自不见;而神无所附,亦为不见:则神者不见不知也。神既不见不知,则目之不见审矣。

指不至。公孙《指物论》曰:"物莫非指,而指非指。"按此言吾人五官所感觉之物,如形色性等皆属物德,即指是已。盖指之表见,即物之表见,所谓物之本体,全然无有;故曰物莫非指。是以吾人知见万

物,仅至于其所表见之指而命之以名而已矣。如欲因指求名,因名求物,因物而求其本体,则不可得矣。故曰指不至。或至读为质,犹云物为指而非质。《淮南·修务篇》注:“駤读似质,缓气言之者在舌头乃得。”然则指不质,与“意不心”(见列子仲尼篇)句例同。

至不绝。《列子·仲尼篇》载魏牟释公孙龙之言,有“发引千钧,势至等也”之语。又《汤问篇》张湛有注云:“发甚微脆而‘至不绝’者,至均故也。”盖以发喻极小之物,能引千钧极重之物而不绝也。然何以不绝?以其势至等耳。故曰至不绝。

龟长于蛇。蛇,其本字作它。《说文》:“它,虫也;从虫而长,象冤曲垂尾形。”按龟短蛇长,由形而得。然龟虽短,其形常直;蛇形冤曲,虽长而短。故蛇有常短之势,而龟无暂短之事。然则龟可由短而见长,蛇可由长而见短矣。故曰龟长于蛇。按此或与马有卵,卵有毛,丁子有尾,各辞相同。疑龟之原形,本长于蛇,后经递嬗变化,蛇又长于龟耳。但今之名龟者就其短言,名蛇者就其长言,已与原形不符;则其名之不正可知矣。如欲正名,当云龟长于蛇。但此理属之生物学,绝无可考,谨当竢之专家。

矩不方。矩形本方;然矩有矩之形,方有方之形,矩形究非方形也。故曰矩不方。

规不可以为圆。此本与矩不方同意,而辞少变者,以矩原有方形而规无圆形也。规无圆形,故以规画圆时,必屡变其形而始得,则圆非径得自规矣。故此犹云不可以规为圆。

凿不围枘。成玄英疏:“凿者孔也;枘者内孔中之木也。然枘入凿中木穿空处,不关涉,故不能围。”按成说是而未尽其旨。《史记·孟荀传》:“持方枘欲内圜凿。”《索隐》:“方枘是笱也,圜凿是孔也。”盖凿

圜枘方,形相差异,故曰不围。

飞鸟之景未尝动也。《列子·仲尼篇》载龙有"影不移"之说;此谓影未尝动,取譬飞鸟,就空间言也。飞鸟自此至彼,蔽光成影;即一影言,谓之不动。张湛注《列子》云:"影改而更生非向之影。"其义甚洽。

镞矢之疾,而有不行不止之时。《吕氏春秋·贵卒篇》:"所为贵镞矢者,为其应声而至。"高诱注,"镞矢轻利也。小曰镞矢大曰篇矢。"此云"之时",乃就时间说也。《荀子·正名篇》有"止,而(同如)矢过楹"(据校改本)之说,较此似为直截。盖矢在两楹间进行,可谓不止;但就其间任一点说,矢必经过其处即为不行。故曰止,如矢过楹。此由形名家命名,皆由定形而起,以矢就止处说故云尔。但此疾矢行止,原无定形,均不可状,故特著其有不行不止之时;盖不止即行,犹之矢过楹,过亦即行耳。

狗非犬。狗为一形,犬为一形;二形二名,不相关涉也。故曰狗非犬。

黄马骊牛三。公孙《通变论》曰:"黄其正矣,是正举也。……非正举者,名实无当,骊色章焉。"旧有注云:"骊,色之杂者也。"按此黄马骊牛不为四而为三者,形名家谓物莫非指,而指之大者无过形色。苟色杂不明,则形物必乱;所成之名,必且失实,而是非大混。故骊色非正,不复举矣。

白狗黑。《通变论》曰:"青白不相与;而相与不相胜,则两明也。争而明,其色碧也。"按白以命色,狗以命形,因曰白狗。然白中有黑,而黑少白多。但谓黑狗则贼白,但谓白狗则夺黑;谓之白黑狗,则二色争而明;皆非正举而名乱矣。故曰白狗黑。《礼·明堂位》云:"殷人

白马黑色。"《尔雅·释畜》:"白马黑鬣,骆。"按此皆即所谓白多黑少者也。

孤驹未尝有母。孤驹,《列子·仲尼篇》作孤犊,魏牟有云:"有母非孤犊也。"此《释文》引李云:"驹生有母,言孤则无母;孤称立,则母名去也。母尝为驹之母,故孤驹未尝有母也。"按二说皆是。盖此不曰未有而曰未尝有者,无母然后称孤;则无母在前,孤称在后也。故曰未尝有母。

一尺之捶,日取其半,万世不竭。捶,《释文》作棰,并引司马云,"杖也"。马叙伦谓借为箠,《说文》:"箠,击马策也。"《列子》作"有物不尽",皆"极微论"之定义,形名家持说,未有不贯串于此者。司马彪云:"若其可析,则常有两;若其不可析,其一常存。"其说甚是。但有物不尽,当谓物之无穷,乃"正有"耳。若一尺之捶,日取其半,必至于竭。今云不竭者,乃就不尽之"无"言,即"负有"也,故知天下之物,莫不由负而正,由无而有;始为极微,渐乃展转积聚而赋其形以至不尽焉。此积聚之形,小大方圆,唯变所适,实非物之本体也。

辩者以此与惠施相应,终身无穷。相应,成玄英解作"更相应和"。按前言"天下之辩者相与乐之",乐即疗治之意,则此"应"宜如字读。《说文》:"应,当也。"当即抵当,谓辩者以上文所列诸辞与惠施相抵敌也。

桓团、公孙龙、辩者之徒;饰人之心,易人之意。能胜人之口,不能服人之心,辩者之囿也。桓团,《列子》作韩檀,一声之转。《列子》载龙等有"意不心"一辞,亦形名家之宗主也。盖形名家以谓心神不与于知见之事,其可知可见者为意;故对于一切之物,唯有感觉而已。此饰人之心,易人之意,或即意不心之说。《说文》:"饰,㕞也;读若式。"则饰有拭去之义。此谓拭去人之心,而以人之意易之;盖欲使人

不认心为体而乃以意为用耳。能胜人之口,不能服人之心二句,作者斥其辩说之雄而偏,故曰辩者之囿也。

惠施日以其知与人之辩,特与天下之辩者为怪,此其柢也。其知,犹云其所知者。与人之辩,犹云与人以辩。《徐无鬼篇》:"方且与我以辩。"之以字通。俞樾曰:"柢,与氐通。《史记·秦始皇纪》正义曰'氐,犹略也'。此其柢也,犹云此其略也。"按厤物各辞为惠子之知,卵有毛以下各辞为辩者之怪;此特其大略耳。

然惠施之口谈,自以为最贤;曰:"天地其壮乎!"施存雄而无术。口谈,犹口辩。《说文》:"贤,多才也。"但此贤当有胜义;《礼记·投壶》:"其贤于某若干纯。"郑注"以胜为贤",是也。成玄英疏:"壮,大也。"天地其壮乎,盖欢天地之大,无所不有;下文问天地云云,即与此句相应。存雄二字,当时自有此语;《列子·仲尼篇》:"衎衎然若专直而存雄者。"存雄,殆即好大争强之意,正与最贤二字相承。王夫之云"存雄与守雌异"。按《史记·自序》论道家云:"至于大道之要,去健羡,绌聪明,释此而任术。"《汉志》亦云:"道家知秉要执本,清虚以自守,卑弱以自持,此君人南面之术也。"盖惠施不能去健而存雄,乃厤物而恃辩,故曰无术。

南方有倚人焉曰黄缭,问天地所以不坠不陷风雨雷霆之故。《荀子·修身篇》杨注引此句无焉字。《释文》:"倚,本或作畸。"李颐云:"倚,异也。"按《大宗师篇》"敢问畸人"。李颐亦曰:"畸,奇异也。"

惠施不辞而应,不虑而对,遍为万物说。说而不休,多而无已;犹以为寡,益之以怪。辞,疑假为司,司之古文作辞可证。司又通用伺。不伺,谓不伺察,与下不谋虑对文;均谓随机应答,不假思索也。

以反人为实，而欲以胜人为名，是以与众不适也。反人，谓与众立异。盖外欲胜人而内复立异，故与众不偶适也。

弱于德，强于物，其涂隩矣！《说文》："隩水，隈厓也。隈，水曲也。"旨申为凡曲之称。此谓不务大道，故曰涂隩。

由天地之道，观惠施之能，其犹一蚉一寅之劳者也。其于物也何庸？天地之道，至大也；惠施之能，至小也，故比以蚉寅之劳。何庸，言无用也。

夫充一尚可曰愈；贵道几矣。王夫之曰："充其一端，尚可较胜。"按王说是。盖此充一与贵道，相对为文；则充一犹云充极物之一涂也。道，即上文天地之道。愈，即《论语》"女与回也孰愈"之愈，当假为踰。《说文》："踰，越也。"即其义。盖前云惠施麻物，又曰遍为万物说，又曰强于物，则惠子之于物，可谓充其量而精其一矣。夫充一尚可曰最贤，曰存雄，曰胜人；若进而尊贵其道，则其所成亦庶几焉。

惠施不能以此自宁，散于万物而不厌，卒以善辩为名。此字，承上道言，谓不能自安于道，散于万物，谓逐万物而无所归宿也。

惜乎惠施之才，骀荡而不得，逐万物而不反；是穷响以声，形与影竞走也。悲夫！《文选》谢元晖《直中书省》诗注引司马彪云"骀荡，犹放散也"。按骀荡，双声连语，则荡当假为愓。《说文》："愓，放也。"按逐物不反一语，深中惠子之病。

右《惠施篇》竟。

子　略

陈柱　著

一

《汉书·艺文志》论诸子云:“今异家者,各推所长,穷知究虑,以明其指。虽有蔽短,合其要归,亦六经之支与流裔。”此可谓探本之论。《庄子·天下篇》云:“古之人其备乎,配神明。醇天地,育万物,和天下,泽及百姓。明于本数,系于末度,六通四辟,小大精粗,其运无乎不在。其明而在数度者,旧法世传之史,尚多有之,其在于诗书礼乐者,邹、鲁之士,缙绅先生多能明之,《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道行,《乐》以道阴阳,《春秋》以道名分。其数散于天下,而设于中国者,百家之学,时或称而道之。”所谓其数散于天下之数,即《荀子·劝学篇》“其数始于诵经,终于读礼之数”。然则《庄子》之意,亦谓六艺出于史,诸子出于六艺矣。夫学必有所源,诸子之学岂此无源而生哉。是故今日治诸子学而不先治经学者,是谓无本之学。

六艺删自孔子,传自儒家,《汉志》云:“游文于六艺之中,留意于仁义之际,祖述尧、舜,宗师仲尼,以重其言,于道为最高。”则儒家之出于六艺,自无待言。然若论其最,则《诗》是已,《春秋》为孔子特笔,然

游、夏之徒,不敢赞一辞。五十学易,可无大过;学至韦编三绝,然性与天道,不可得而闻。则是二科者,孔门之奥旨,非授徒之恒学也。《论语》一书,教门弟子学诗者最众。《中庸》曰:"君子之道,费而隐,夫妇之愚可以与知焉;及其至也,虽圣人亦有所不知焉。夫妇之不肖,可以能行焉;及其至也,虽圣人亦有所不能焉。君子之道,造端乎夫妇;及其至也,察乎天地。"然则孔门之学,固莫重乎夫妇矣。孔子曰:"师挚之始,《关雎》之乱,洋洋乎盈耳哉。"又曰:"女为《周南》、《召南》已乎,人而不为《周南》、《召南》,其犹正墙面而立。"亦以《周南》、《召南》始于《关雎》也。

《韩诗外传》。子夏问曰:"《关雎》何以为国风始也?",孔子曰:"《关雎》至矣乎。夫《关雎》之人,仰则天,俯则地。幽幽冥冥,德之所藏,纷纷沸沸,道之所行,如神龙变化,斐斐文章。大哉《关雎》之道,万物之所系,群生之所悬命也。河洛出书图,麟凤翔乎郊:不由《关雎》之道,则《关雎》之事将奚由至矣哉?夫《六经》之策,皆归论汲汲,盖取之乎《关雎》,《关雎》之事大矣哉。冯冯翊翊,自东自西,自南自北,无思不服。子其勉强之,思务之。天地之间,生民之属,王道之原,不外此矣。"子夏喟然叹曰:"大哉《关雎》,乃天地之基也。"其称美《关雎》如是。岂非以其道造端乎夫妇,而察乎天地邪?故曰,儒家出乎六艺,而尤出乎诗也。

司马谈曰:"阴阳、四时、八位、十二度、二十四节,各有教令,曰顺之者昌,逆之者亡,未必然也。故曰使人拘而忌畏。夫春生夏长,秋收冬藏,此天道之大经也,弗顺则无以为天下纪纲。故曰,四时之大顺,不可失也。"阴阳家之书,今所传最古者有《夏小正》,汉儒《孟氏易》有卦气说,杨雄因之以作《太玄》,其术本于《夏小正》,盖古《易家》之说也。《左氏传》所录易说,亦多阴阳家之说。庄周曰"易以道阴阳",是故易者古阴阳之书,而后世阴阳家之所自出也。

易言阴阳吉凶升降飞伏之道,皆以相反对为言,道家说道,常以有无虚实彼此福祸两端对举,实即本此。或曰,《周易》尚刚,而老子贵柔。易曰,天行健,君子以自强不息。又曰,刚健中正纯粹,精也。《吕氏春秋》称老子贵柔。是老子之道,固与《周易》刚柔迥别也。曰是不

然,老子曰“知其雄守其雌”。然则雄者固老子所求者也。得其雄而雌守之,是内刚外柔者也。“故曰以天下之至柔驰骋天下之至刚。”盖以内刚外柔之道,以弛聘外强中干者,使之自折也。要之孔子之于易,取其相对之两端,而用其中焉。故曰:“执其两端,用其中于民。”老子之于易,取其相对之两端,而用其反焉。故曰,“反者道之动”。又曰,“与物反矣,乃至大顺”。是道家亦出于易。

太史公曰:“礼禁未然之前,法施已然之后。”《汉志》曰:“法家者流,盖出礼官。信赏必罚,以辅礼制。”然则法者所以维持礼制,使之不穷者也。荀卿曰:“礼者法之大分,群类之纲纪也。”是法家者,礼家之支与流裔也。

庄生曰:“《春秋》以道名分。”太史公曰:“《春秋》以道义。”又曰:“《春秋》者,礼义之本也。”名有二,有伦理之名,有论理之名。伦理之名,后世所谓礼学也。论理之名,后世所谓名学也。而《春秋》则兼之。《汉志》曰:“名家者流,盖出于礼官。古者名位不同,礼亦异数。孔子曰必也正名乎,名不正则言不顺;言不顺则事不成。此其所长也。及謷为为之,则苟钩鈲析乱而已。”《汉志》所言,前者为伦理之名;后之謷者则公孙龙惠施之徒是也。此派实不得谓之名家,可谓破名家,以其旨在乎去名也。得名家之正传者唯墨子、荀卿。盖名家亦礼家与春秋家之支与流裔也。

墨子好学,读其书可知其为学于《尚书》《诗经》《春秋》者,而于《尚书》为最。战国诸子,称引《尚书》。殆鲜有如墨子之众者。盖《尚书》多称天以治,实为古代天学之书,墨子则之,故有《天志》之作。昔康成注书,以稽古为同天,予昔尝讥之。今审之,亦非无故也,故曰墨家出于《尚书》。

《汉志》曰“纵横家者流,盖出于行人之官。孔子曰:“诵诗三百,使于四方。”或据此以谓纵横家出于《诗》。《礼·经解》曰:“诗之失愚。”孔子曰:“古之愚也直,今之愚也诈。”若战国之纵横家,则诈而已。

《汉志》云:“杂家者流,盖出于议官。兼儒墨,合名法,知国体之有此。”然则杂犹集也。杂合儒墨名法诸家之说,而断之以道也。盖杂家亦出六艺。所以与儒家异者,儒家出于六艺之源,而杂家出于六艺

之流也。

二

凡学有源必有流，诸子之学，既源于经矣；其流而为史家文学家诗家者，亦可得而略言焉。

司马氏父子，据《左氏国语》，采《世本战国策》，述《楚汉春秋》，接其后事，迄于汉代，贯穿经传，驰骋古今，真《汉志》所谓历记成败祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守、卑弱以自持者也。班氏讥其论大道则先黄老而后六经，此道家之史也。班叔皮与从兄嗣共学，嗣修儒学，然□□□□□；叔皮唯□人，曰商楼尽心，区□□志，笃志博学，以著述为业。不□书，折衷儒学，文辞典雅，雍容揄扬，邻于雅颂，本于儒家之史也。蔚宗后汉自谓以意为主，以文传意。礼意为主则其旨必见；以文传意，则其词不流；然后抽其芬芳，振其金石。又云，吾杂传论皆有精意深旨，既有裁味，故约其词句。至于循吏以下及六夷诸序论，笔势纵横，实天下之奇作。其中合者往往不改《过秦论》篇。又云，赞自是吾文之杰思，殆无一字空议。奇变不穷，同含异体，乃自不知所以称之。此书行故应有赏音者，纪传例为举其大略耳。诸细意正多。自古体大而思精，未有此也。是为文学家之史。源出于纵横家者也。

陈承祚撰《三国志》。裴松之谓其铨叙可观，事多审正。《晋书》本传范頵等上表，称其辞多劝诫，明乎得失，有益风化。虽文□□不及相如，而质直过之。盖法家之史也。《晋书》为唐房玄龄等奉诏撰，实为官撰史书之始。其书好搜小说，如《幽明录》、《语林世说》、《异苑》之类。论者谓其近于诡诞，此小说家之史也。

近代陆绍明以谓欧阳修《新五代史》，法严辞约，人谓取法《春秋》，为经学家之史。欧著《新唐书》，为辞章家之史。元托克托之《宋史》，表章道学，为理学家之史。皆为儒家之流派。以谓李延寿之《北史》，于周补《文苑传》，于齐补《列女传》，出郦道元于酷吏，附陆法和于艺术，为考据家之史。元托史托之《金史》，一代典制修明，图籍亦

备,为文献家之史。皆为杂家之流派。沈约《宋书》,精于音律,咀徵含商,四宫转角,烂若披锦,炳如绘秦,为音律家之史,为小说家之流派。宋濂之《元史》,主重权谋,喜言兵事,为权谋家之史,为兵家之流派。此虽未必尽当,然其大略可知也。

史之流派既本于子,诗文亦然。近人刘师培曰,古人学术,各为专门,故发为文章,亦复旨无旁出,成一家言,与诸子同。即唐宋之文言之韩李之文正谊明道,排斥异端,欧曾继之,以文载道,儒家之文也。子厚之文,善言事物之情,出以形容之词,而知人论世,复能探原立论,核覈刻深,名家之文也。明允之文,最喜论兵,谋深虑远,排兀雄奇,兵家之文也。子瞻之文,以粲花之舌,运捭阖之笔,往复卷舒,一如意中所欲出,而属词比事,翻空易奇,纵横家之文也。介甫之文,侈言法制,因时制宜,而文辞奇峭推阐入深,法家之文也。立言不朽,此之谓与。近代以还,文儒辈出。望溪姬传,文祖韩欧,阐明义理,趋步宋儒,此儒家之支派也。慎修辅之,综核礼制,章疑别微,若膺伯申探订六书,正名辨物,皆名家之支派也。叔子崑绳,洞明兵法,推论古今之成败,叠陈九土之险夷,落笔千言,纵横奔肆,此兵家之支派也。子居之文,取法半山、安吴之文,洞陈时弊,兵农利政,酌古准今,不讳攻利之谈,爰立后王之法,此法家之支派也。朝宗之文,词源横溢,简齐之作,呈博矜奇,若决江河,一泻千里,此纵横家之支派也。雍齐、于庭之文,杂糅谶纬,靡丽瑰奇,此阴阳家之支派也。大绅、台山之文,妙善玄言,析理精微,此道家之支派也。维崧、甄北之文,体杂俳优,涉笔成趣,此小说家之支派也。旨归既别,夫岂强同。即古人所谓文章流别也。惟诗亦然。子建之诗,温柔敦厚,近于儒家。渊明之诗,澹雅冲泊,近于道家。康乐之诗,琢磨研炼,近于名家。太冲之诗,雄健英奇,近于纵横家。盖在心为志,发言为诗,讽咏篇章,可以察前人之志矣。隋唐以下,诗家专集,浩如渊海,然诗格既判,诗心亦殊。少陵之诗,惓懷君父,希心稷契,是为儒家之诗。太白之诗,超然飞腾,不愧仙才,是为纵横之诗。襄阳之诗,逸韵天成。子瞻之诗,清言霏屑,是为道家之诗。储王之诗,备陈穑□□追拟《豳风》,是为农家之诗。山谷之诗,峻厉倔强,为破江之冠,是为法家之诗。由是言之,辨章学术,诗句卿。□矣。要而

论之,西汉之时,治学之士,侈言灾异五行;故西汉之文,多阴阳家言。东汉之末,法学盛昌;故汉魏之文,多法家言。六朝之士,崇尚老庄;故六朝之文,多道家言。隋唐以来,以诗赋为取士之具;故唐代之文,多小说家言。宋代之儒,以讲学相矜;故宋代之文,多儒家言。明末之时,学士大夫,多抱雄才伟略;故明末之文,多纵横家言。近代之儒,溺于笺注训故之学;故近代之文,多名家言。虽集部之书,不克与子书齐列;然因集部之目录,以推论其派别源流,和集部出于子部。则后儒有作,必有反集为子者,是亦区别学术之一助也。此文学出于子之说也。

三

《汉志》诸子十家之名,固各有取义,江瑔《读子卮言》,讥道家一名为不当。然老子曰:"失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。"以道与德仁义礼为阶级比较,而以道为最高:他家虽言道,无是义也。故以道家名于老庄一派,实为至当,不可迻易。吾尝准此,以谓孔子之道,大而能博,无所不包。然尝云:"为政以德,譬如北辰,居其所众星拱之。"又曰"道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。"又曰"君子之德风,小人之德草",则孔子可谓之德家。孟子喜言仁,曰"仁者无敌",曰"是乃仁术也",又曰"仁则荣,不仁则辱",又曰"仁也者人也"。其性善之说,即本于人性之仁,故孟子可称为仁家。荀子言性恶,故重礼以去恶生善,曰"学至乎礼而止矣"。其全书发挥礼意,最为精切,故荀子可称礼家。墨子喜言义,曰"不义不富,不义不贵,不义不亲",曰"天下唯能一同天下之义,是以天下治也",又曰"万事莫贵于义,今谓人曰,予子冠履,而断子之手足,子为之乎,必不为,何故!则冠履不若手足之贵也",又曰"予子天下而杀子之身,子为之乎,必不为,何故?则天下不若身之贵也。争一言以相杀,是贵义于身也,故曰万事莫贵于义",故墨子可称义家。法家信赏必罚,韩非子曰"赏莫如厚而信,使民利之;罚莫如重而必,使民畏之;法莫如一而固,使民知之;故明主施赏不迁,行诛无赦,誉辅其赏,毁随其罚,则贤不肖俱尽力矣"。商鞅治秦,亦首立木以示信,故法家可谓信

家。兵家重权谋,《汉志》云,"权谋者,以正守国,以奇用兵,先计而后战,兼形势,包阴阳,用技巧者也"。孙子曰,"百战百胜,非善之善者也;不战而屈人之兵,善之善者也。故上兵伐谋,其次伐交,其次伐兵;下政攻城,攻城之法,为不得已"。然则兵家可称之为智家。

《汉志》云:"六艺之文,《乐》以和神,仁之表也;《诗》以正言,义之用也;《礼》以明体,明者著见,故无训也;《书》以广听,知之术也;《春秋》以断事,信之符也。"五者盖五常之道,相须而备,而易为之原,是六艺可以五常区分也。夫诸子出于六艺,则吾以之以德仁义等区分诸子,或亦可以免于臆造之讥乎。

四

《经解》曰:"温柔敦厚,《诗》教也;疏通知远,《书》教也;广博易良,《乐》教也;洁静精微,《易》教也;恭俭庄敬,《礼》教也;属辞比事,《春秋》教也。故《诗》之失愚,《书》之失诬,《乐》之失奢,《易》之失贼,《礼》之失烦,《春秋》之失乱。"然则六艺之学,不善学者,尚不能有得而无失。况诸子乎。诸子之得失,《汉志》论之甚允。此读诸子者所最当注意者也。

《论语》曰:"攻乎异端,斯害也已。"清儒焦理堂释之最善,其大意训攻为治,引《韩诗外传》云,别殊类,使不相害;序异端,使不相悖;以谓异端者,各为一端,彼此互异,惟执持不能通则悖,悖则害矣。有以攻治之,所谓序异端也,斯害也已,已止也,谓使不相悖也。序□□□,一人冬夏俱裘,悖矣。一人冬夏俱葛,一人冬夏俱非葛,而俱以袷,亦悖矣,所以悖者,失其序也,互相攻错,令裘属之冬,葛属之夏,袷属之秋,则皆不失其序而害止矣。执已之一端不能容人,则害,执其两端用其中于民则害止。荀子曰"圣人兼陈万物而中县衡焉",则有以序之,此损益所以随时也。又曰"孟子于杨墨,辞而辟之,杨之为我,执于为我也。墨子兼爱,执于兼爱也。执一即为异端,孟子恐其不明也。而举一执中之子莫,然则凡执一者皆能贼道,不必杨墨也。杨子惟知为我而不知兼爱,墨子惟知兼爱而不知为我,子莫但知执中而不知有当

为我当兼爱之事,杨则冬夏皆葛也,墨则冬夏皆裘也,子莫则冬夏皆袷也。趋时者裘葛袷皆藏之于箧,各依时而用之,则圣人一贯之道也。使杨思兼爱之说不可废,墨思为我之说不可废,则恕矣,则不执一矣。圣人之道贯乎为我兼爱执中者也。善与人同,同则不异矣,焦氏此说,最为宏通。然则所谓攻乎异端者,善用此一端之长,以济彼一端之短;善用彼一端之长,以救此一端之短而已。今治诸子,正当如此。

近人治诸子多尚考订训诂,夫句读之不知,安能得其精义,此学亦自不可废。然最要者,尤在阐明诸子之所特长,以施于行事。诸子之中,儒道墨法,其书存者较多。其长尤足以匡救时弊,如儒家之贵诚,道家之知足,墨家之勤苦,法家之守法。倘能实行,皆足以治身治国者也。

评 论

没有秘密的斯芬克斯

——施特劳斯研究新述

莱辛(Thomas Lessing)
卢白羽 译

八十年代末期,北美和欧洲的一些学者都发现,1973 年英年早逝的施特劳斯的诸多弟子不少身居美国政界高层。施特劳斯的弟子们有的把他奉为先知,有的视为总舵手,但正如施特劳斯本人下笔不留情面一样,学界对他的评价迄今毁誉参半:有幼稚的推崇,也有不理解、甚至莫名其妙的尖锐反对。Felix Gilbert 和剑桥学派的 J. G. A. Pocock 熟稔思想史,他们提出对施特劳斯的异议看起来很专业,其实也不免义气用事。1985 年 5 月 30 日,《纽约书评》上发表了 M. F. Burnyeat 尖刻抨击施特劳斯的文章,使得客观的学术讨论从此变成了自由主义派的谩骂。

新老施特劳斯弟子向来对这些攻击不闻不问,如此姿态正是从自己的老师那里学来的,即毫不动摇地把目光专注于"古书"。两相对照,反对者就显得越来越愚蠢、可笑,他们仅仅满足于指责施特劳斯是精英式的柏拉图主义,然后推论说,这种柏拉图主义会削弱民主理念。

为了抵制施特劳斯,自由主义反对派拉起了一条阵线,总把施特劳斯扯到美国政治纠纷中去(代表作就是 Duary 的《施特劳斯与美国右派》)——结果,在晚近几年里,一批踏实的施特劳斯研究成果在北美和欧洲出现了,算是对自由主义分子们的轻佻言辞的回应。这些研

究有一个共同的方式：与施特劳斯一起读书、读他读过的书——比如 Kim A. Sorensen 的 *Discourses on Strauss: Relation and reason in Leo Straus and his critical study of Machiavelli*（2006）与施特劳斯一起再次阅读柏拉图、迈蒙尼德和马基雅维利。以斯宾诺莎研究闻名的耶鲁教授史密斯（Steven B. Smith）的《阅读施特劳斯》（*Reading Leo Strauss*, 2006）以施特劳斯的方式来阅读施特劳斯：死盯住给定的文本，即便最近的研究文献也不予理睬——实际上，史密斯的著作对理解施特劳斯与索勒姆（Gershom Scholem）的关系大有裨益。

楚克特夫妇（Catherine 和 Michael Zuckert）的《施特劳斯的真相》（The Truth about Leo Strauss，2006）毫不掩饰自己对施特劳斯的崇敬。然而，若把这本书视为护教作品，就搞错了——相比之下，Thomas Pangle 的专著（*Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*，2006）就显得平平。实际上，作者楚克特夫妇是在与施特劳斯一起思考，甚至与施特劳斯论争，而且用了幽默和讽刺的手法；当然，该书的基本意图仍然是理解施特劳斯的思想，作为施特劳斯导读颇有价值，何况楚克特夫妇十分熟悉各色施特劳斯弟子，机智地勾勒出一幅美国知识界的势力分布图。尤为可贵的是，楚克特夫妇以冷静的笔触来书写施特劳斯，敢于把施特劳斯置于后现代的互文性之中——置于与德里达的后现代主义的对比中来考察，进而把施特劳斯也称为“后现代”。作者给人们这样的印象：两种“后现代”是两种截然不同的心性、性情乃至学问品质的不同，德里达的后－现代不过是把现代彻底进行到底，只会吸引轻薄心性的后现代青年，施特劳斯的“后现代”才是苦心孤诣地挽救现代的西方。

罗森（Stanley Rosen）是施特劳斯的大弟子之一，他把自己的晚年力作《柏拉图的王制》（*Plato's Republic*，2005）献给“真正的施特劳斯”，并竭力证实自己对先师是一种批判的理解。翻一下 Gail Fine 在 2000 年出版的近千页的柏拉图研究回顾性总结（Oxford University Press），就会发现，施特劳斯和他的学派在柏拉图研究中根本就没有多大影响。由此可以说，施特劳斯学派的古典研究一直属于“圈内人”的研究，“圈外人”并不知道施特劳斯派的古典研究，即便这些“圈外人”实

际上是古典研究的“圈内人”。伯纳德特(Seth Benardete)算是古典研究的“圈内人”,但他的论著带有明显的施特劳斯品味,以至于在古典学界竟无人问津——蒙受损失的是谁呢?相反,施特劳斯派的古典研究却在思想史、文学史、通识教育等领域带来悄悄的、然而却是巨大的变化,换言之,施特劳斯及其弟子们的古典研究正在改变的是整个大学教育的品质——看来,最后轮到被改造的,恰恰是古典学研究这一现代学术的重灾区。

施特劳斯倡导的重读经典的学问方向,由于彻底拒绝了近两百年学界形成的“学统”,难免让好些受业于其他教授而如今也当上哲学教授的人无法接受,因为,这无异于要让他们从头开始念书,以前念的都白念了。反过来,由于彻底拒绝现代式的研究和阅读方式,施特劳斯派在重读经典时,自然把那些通常被学界视为“权威”的大师撇在一边,像施特劳斯老师那样,根本不提这些学界“前辈”,但实际上他们对这些“前辈”的研究了如指掌,暗中攻击“前辈”的研究要不得——比如,Groteske 在 1963 年出版的一部名为《犹豫不决者的导师》(Führer der Unschlüssigen)的迈蒙尼德导论中,作者仿佛根本不知道从 David Kaufmann、Julius Guttmann 直到 Harry A. Wolfson 的研究。这倒有个好处,免得年轻的读者受到现代式的古典解读的不良影响,从一开始就像施特劳斯那样,依古人自己的眼光来阅读经典,把他们引向唯一正确的阐释艺术。

五年前,德国学者 Harald Bluhm 在《秩序的秩序》(*Die Ordnung der Ordnung*,Akademie Verlag,Berlin)一书中透彻而全面地描述了施特劳斯的阅读方式,充分地表明了施特劳斯对欧美学术和大学教育的未来的巨大意义。慕尼黑大学教授迈尔(Heinrich Meier)编辑出版的施特劳斯文集(Metzler Verlag,Stuttgart)前三卷的出版,终于奠定了施特劳斯研究的基础。这三卷收入了施特劳斯在 1937 年移民美国之前的所有(包括未刊)论著,还有施特劳斯与克来因(Jacob Klein)、克吕格(Gerhard Krüger)、洛维特(Karl Löwith)和索勒姆的通信集——这乃是思想史专家们的掘宝地。

在美国,Michael Zank 编的施特劳斯早期文选(State University of

New York Press,2002)虽然相当单薄,毕竟为英语学界研究魏玛时期的施特劳斯提供了基础。意大利学者 Carlo Altini 翻译出版了施特劳斯 1935 年在德国最后发表的著作《哲学与律法》(Florenz,2003),并附有一百二十页的导言和当今最好的书目,使得意大利学界也把目光转向了早期施特劳斯。年轻的史学家舍帕德(Eugene R. Sheppard)的《施特劳斯和流亡的政治》(*Leo Strauss and the Politics of Exile*,Brandeis University Press,2006)则提供了一部明晰而公允的传记,一直追溯到这位独特的思想家 1948 年的思想道路,把施特劳斯的生活经历与他提出的问题、变幻莫测的写作策略以及政治抱负结合起来,从一个新的角度来看施特劳斯。

德国的年轻学者卡泰宁格(Markus Kartheininger)的《异质性:施特劳斯早期著述中的政治哲学》(*Heterogenität*,Fink Verlag,Paderborn 2006)全面阐释了施特劳斯直到 1936 年霍布斯研究为止的作品,力图回答这样的问题:"政治哲学"与"犹太问题"何干?离开这一根源就无法充分理解,施特劳斯何以会成为施特劳斯。本书作者从启蒙运动给犹太思想带来的困窘入手,切入施氏与现代思想的激烈交锋,从而使读者领会到"神学 - 政治问题"这一核心问题的实质及其来龙去脉,使人身临其境地体会到施氏思路背后的血脉渊源。除了详细探讨柯亨和罗森茨维格对施氏的重大意义外,本书的具体分析集中在由迈尔编辑的前三卷文集,论述重点集中在施特劳斯的斯宾诺莎和霍布斯研究,尤其精到地分析了《哲学与律法》这一向现代理性主义宣战的关键文献。作者在跟踪施特劳斯思路的过程中,不断回溯到其早年置身文化复国主义和政治复国主义浪潮时的思想起点,展示了施氏后来的"政治哲学"构想的没有明言的内在线索。这本书深入、详尽地分析了施特劳斯的早期著述,清晰地呈现出其思想行迹的主线:从哪里来、往哪里去。作者的写法注重跟踪施氏的问题意识,从中清理出其毕生关切的根本框架,从而使其"转向"前后的发展脉络获得了令人信服的连续性,为早期著作和晚期著作搭起一座理解的桥梁。可以说,作者抓住了理解施特劳斯的内核,突破了理解其思想的瓶颈:施特劳斯的"政治哲学"发轫于其早年所关注的"犹太问题"。

巴特尼茨基(Leora Batnitzky)和迈尔用英语出版的专著已经引起热烈的讨论。执教于普林斯顿的巴特尼茨基比较施特劳斯和列维纳斯(Emmanuel Levinas),辞令娴熟,论证有说服力,抛弃了"拥护还是反对施特劳斯"的这一错误抉择,要求重新关注犹太哲学可能性的条件,对律法概念的研究非常精彩(Cambridge University Press,2006)。

自由主义的宪法学家 Ernst - Wolfgang Böckenförde 称誉迈尔的文集《施特劳斯和神学政治问题》(*Leo Strauss and the theologico - political Problem*,Cambridge University Press,2006)决定性地准确阐述了神学政治问题,迈尔的文集中有两篇施特劳斯的未刊讲稿,均为首次发表,把已经可被称为经典的研究与神学政治问题统一了起来。事实上,神学 - 政治问题是晚近大多数施特劳斯研究者所关心的问题,这个问题的确有利于我们从施特劳斯进去、又从施特劳斯那里出来,毫不妨碍他始终是我们的老师。尽管有批评家把施特劳斯这位在美国影响巨大的哲人称为"没有秘密的斯芬克斯",阅读施特劳斯仍然无异于在学术领域里发掘一笔巨大的思想矿藏。

还有多少可以信赖*

以《法篇》第三卷676A－689E为例看王晓朝汉译柏拉图

苏婉儿

> 尽管这些做法如此琐屑而惯常，以至于为此而订立施以惩罚的法律显得既不适宜、也不体面，但是，让人们习惯于在小节上经常性地违反法律，却终究会败坏掉成文的法律。因此，即便就这些琐事立法是困难的，我们也不可能对此保持缄默。……
>
> ——柏拉图《法篇》788A－C

一　缘起："忠实"？"通顺"？

任何西学经典的汉译问世，无论如何，似乎都应该是汉语学界的幸事。一部汉译本，就像是搁置在汉语读者（学者）与西方智识世界之间的一面窗，为汉语读者和学者们开启了观赏和探寻异种文化的可能。然而，倘若这扇开启的窗，既不通透也不明亮，反而灰暗懵懂、阴翳障目，那么这种幸事之所幸，除了言辞上的赞誉，除了汉译经典在数量上的增多，或也别无他幸，甚而对于汉语学人的阅读和研究而言，一面扭曲破损的窗，如果不是一种贻害，至少也是一种遗憾。

---

* 本文繁体字版刊于《香港社会科学学报》2007年春/夏季号（第32期）。

西方巨擘者如柏拉图,千余年来历代译者无不小心迻译。2002 年 1 月,四卷本精装《柏拉图全集》第一卷问世,不到两年时间,第二、三、四卷相继出版,并迅速二次印刷(第一卷甚至三次印刷)。译者王晓朝称自己在年届知命之时,集二十年功力、用三年时间完成了其先师严群先生"尽译柏拉图"之遗志。[①] 从创作意图、翻译规模到出版装帧,《全集》在方方面面尽显经典气派。欢欣赞叹罢,急急开卷展读,然却如入五里雾中,素有戏剧之称的柏拉图对话,竟常常让人不知所云,有时干脆会令读者怀疑对话的参与者们是否都在胡言乱语。此缘何故?

王晓朝的煌煌巨帙,自称各篇"以希腊原文为基准,版本为娄卜丛书中的《柏拉图文集》,翻译中参考了学术界公认的权威英译文",[②]王晓朝不忘加上一句谦辞:"译者对中国学术界所有能抛开一切西文译本,从希腊原文直接翻译典籍的学者均表示敬意,亦望学者们能依据希腊原文指出译文中的问题,以利译者修正错误"(同上,页 37),这句"但书"具有双重效果,一方面可以展示译者的谦逊务实,另一方面可以开脱贻误之责。事实上,这句话也的确被许多人在介绍该书时援引,用以赞赏译者的种种真诚和踏实。然而,译者并没有务实地指出,该译本所参考的"学术界公认的权威译文"到底是多达十数种的英译本中的哪个版本,只是说在"在编排上借鉴了由伊迪丝·汉密尔顿和亨廷顿·凯恩斯编辑的《柏拉图对话全集》"(同上,页 37)。言外之意似乎是,译文本身如果有错误,那也只是根据希腊原文的基准才会比照出的错误,而比照译者参考的英译文,应该没有错误,因为之所以出错,原因只在于译者希腊文水平不足,译者参考英文的能力是不会导致翻译错误的。而且,译者认为自己"在翻译中惟有本着'忠实、通顺'的原则,力求将文本的原意表达出来,因此有许多地方无法兼顾到文采,这也是要请读者们理解的地方"(同上,页 38)。言外之意,文风或许干涩,但译文本身是"忠实"于"文本"(希腊文?还是英文?)的,

① 参见王晓朝:《中译者导言》,王晓朝翻译:《柏拉图全集》,第一卷,北京:人民出版社,2002,页 36。也可参见文汇读书周报记者访谈,见网页:http://join - tsinghua. edu. cn/bkzsw/detail. jsp? seq = 1285&boardid = 1401,2006 年 6 月 28 日。

② 王晓朝:《中译者导言》,页 36 - 7。楷体着重部分为本文作者所加,下同。

并且译句是能够再现原意的"通顺"的现代汉语。果真如此吗?

本文作者不谙希腊文,无法"依据希腊原文指出译文中的问题"。然而,是柏拉图本来就言之恍惚,还是柏拉图说了汉语才言之恍惚?作者难耐这一疑问的煎熬,乃求助于多种英译本,竟发现王译与英译本之间存在形态各样的差异。倘若我们认同这些英译者在古典学问方面亦译亦注亦评的精研功夫,倘若我们发现若干英译本所展现出的意思大体一致,那么,我们是否应该难以将汉译与英译的龃龉推咎于英译本?进而我们也是否也有理由怀疑,汉译的基准也许并非希腊语原文?

基于这些推论,本文截取王晓朝译《柏拉图全集》第三卷的《法篇》第三章676A-689E[①](页427-45)为切片,根据译者自己可能"参考"的英译文,并参考其他英译本,探测缘何王晓朝版汉译柏拉图常常令汉语读者感到不知所云,探测王先生对英译文的"参考"是否精准无误,探测王先生的译文是否果真"忠实、通顺"。

事实上,汉译《全集》在内容的选取和编排上不仅借鉴了、而且完全照搬了由伊迪丝·汉密尔顿和亨廷顿·凯恩斯编辑的《柏拉图对话全集》(*The Collected Dialogues of Plato*, edited by Edith Hamilton &Huntington Cairns[②])的体例。汉密尔顿和凯恩斯编辑的《对话全集》是众多顶尖学者的英译本汇集,由此可以推测王晓朝在翻译《法篇》时所参照的英文本,应该是收录在该全集中由泰勒翻译的英译本《法篇》(*The Laws of Plato*, translated by A. E. Taylor[③],以下简称"T本")。而且,王先生汉译《法篇》中,行文的措词和句法结构与T本完全对应,由此可以推定王先生在翻译《法篇》时所"参考"的英译本就是T本——这一推定又顺便回应了上面的疑问:在王晓朝惟妙惟肖的英式译句中,似乎并没有透显出任何希腊文的痕迹,那么,王先生译本的

① 这些数字是通用的柏拉图文本标准码——编者注。

② Edith Hamilton &Huntington Cairns(eds.), *The Collected Dialogues of Plato*: including the letters, Princeton: Princeton University Press, 1961.

③ A. E. Taylor(trans.), "The Laws of Plato", in Edith Hamilton &Huntington Cairns (eds.), *The Collected Dialogues of Plato*. Princeton University Press, 1961, pp. 1225-513.

“基准”到底是什么呢?

除了王先生所“参考”的 T 本之外,《法篇》的英译还有许多,本文所参照的有如下三个版本:1. Benjamin Jowett: *The Laws by Plato*(Oxford, 1871)[①](以下简称“J 本”); 2. Trevor J. Saunders: *Plato*: *The Laws*(Penguin Books, 1975)[②](以下简称“S 本”);3. Thomas L. Pangle: *The Laws of Plato*(Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988)[③](以下简称“P 本”)。因此,本文的探测方法是:先看王译是否“忠实”于 T 本,在王译与 T 本不同的地方,参照 P 本、J 本、S 本三个英译本,如果三个英译本该处的含义与 T 本大体符合,说明 T 本与希腊文原本大体符合,由此可以推论,与 T 本不符合的王晓朝译文,其准确性值得商榷。

二 《法篇》第三章 676A - 689E 的主要内容

为了展现汉译本的译误,有必要说明译误出现的语境。“建城/建国”(founding)是最为宏大的一桩政治活动,而“立法”则是这一活动中尤为重要的环节。在这个意义上,《法篇》是柏拉图著作中最具有政治性的一篇对话[④],对话人物的活动是为一个即将建立的城邦(玛格奈昔亚城)精心策划一部法典。《法篇》第一、二章首先引出关于法律制定的话题,后来雅典人有意跑题到饮酒、音乐和教育问题,为后面关

---

① Jowett 的英译《柏拉图对话集》于 1871 年首次问世(*The Dialogues of Plato*, 4 vols , Oxford: Clarendon Pres, 1871),至今仍被认为是经典译本之一,并不断再版。本文所参考的该译本中的《法篇》为网络版: http://classics. mit. edu/Plato/laws. html

② *Plato*: *The Laws*, trans. with an introduction by Trevor J. Saunders, the Penguim Group, 1975. 从行文的措辞、内容、句法以及个别注释等细节来看,张智仁、何勤华翻译的《法律篇》(上海人民出版社,2001 年 7 月第 1 版)所根据的应该就是 Saunders 的英译本,而不是译者所说的 Jowett 的英译本。(参见该书《译者的话》,页 3)

③ *The Laws of Plato*, trans. , with notes and an interpretive essay, by Thomas L. Pangle, Chicago and London: The University Chicago Press, 1988.

④ 参 Leo Strauss, *The Argument and the Action of Plato's Law*. Chicago: The University of Chicago Press, 1975, p. 1。

于灵魂的讨论作铺垫;第四章开始实际的立法活动:选择建城地点,定居人口及政体,设计这部法典的序言,从行政、民事、商事、刑事、司法程序等所谓部门法角度对选举、婚姻、继承、文教、卫生、财产、经贸、诉讼、刑罚等城邦生活的方方面面做出具体规定,这些工作都在第四章到第十二章逐渐展开。如果说,《法篇》前两章是引子,后九章是立法的具体内容,那么,第三章则是整个《法篇》中提纲挈领的一章,雅典人要在立法开始之前为立法活动本身寻求意义和目的,因此,这一章称得上是"立法的序言",而该章 676A - 689E 所承担的任务就是通过历史考察、引出雅典人所推崇的立法的目的,亦可谓《法篇》的重中之重。

根据王译,并借助四个英文本《法篇》,可以概知,在《法篇》第三章 676A - 689E 中,雅典人带领克利尼亚、麦吉卢所要谈论的是:从历史的回顾中,探寻政治制度的起源、变迁以及立法的起源。雅典人建议要在漫长的时间中回溯,追溯到极为久远的过去,从人类最古老的状况谈起。在得到克利尼亚和麦吉卢的认同后,他就从人们依稀在传说中所记载的造成人类灭绝的一次大洪水开始说起,依次说明了人类的四种政制形式的出现和变化。(676A - 677A)

雅典人首先描述了大洪水后幸存的少数人的生活状态和政制形式,他们定居在高山之巅,依靠放牧和打猎为生,不贫困,也不富裕,没有善恶观念,也没有文字和文明,是极为纯朴的野蛮人。这群人中间没有立法者,也没有法律,他们只是按照习惯和传统而生活,他们的政制形式是以家庭或宗族为单位的家长制或"王朝"。这是雅典人所说的第一种政制类型。(676B - 680E)

随着时间推移、人口繁衍,家长制或"王朝"制的原始宗族在规模上不断扩大,他们的居住地逐渐由高山顶转移到山区坡地或丘陵地带,开始在地界上设置围栏、实行农业耕作,由于许多小家族的扩大和彼此融合,各自的习惯和传统相互冲突,因而产生了立法的需要,也即需要遴选各种习惯和传统,从而明确共同体成员要共同依循的做法,雅典人认为,这样,政制形式就由第一种家长制转变为第二种类型:贵族制或者君主制。(681A - D)

第三种类型,雅典人谈论得比较简略,主要借助史诗中的只言片

语来论述自己的观点。他认为人类的第三种政制类型的代表是荷马史诗《伊利亚特》中所说的达尔达尼亚和后来的特洛伊[1],生活在这种政制类型中的人们彻底忘记了对水的恐惧,从高处下迁到更为低矮的小山丘或者平原定居,面临着大海和河流。雅典人没有进一步描述这种建立在低地平原的政制类型的政制和立法特点,只是说特洛伊这个平原城市最终被外敌攻陷。(681E-682E)

攻陷特洛伊的人,后来成了"多利安人",在此,雅典人话锋一转,指向了麦吉卢所属的拉栖代蒙人[2],也顺势继续谈论以多利安同盟[3]为代表的第四种政制形式。雅典人论述了由三个城邦组成的多利安同盟的建立,描述了同盟的政治体制:包括君主与平民的约定,君主之间的约定等,还特意指出了对多利安同盟体制有利的两个条件:对共同反对城邦叛乱的规定和多利安人对改革者的拥护。有着如此高明的政治制度设计和强大军事力量的多利安同盟为何会衰落,是雅典人引导两个对话者(特别是麦吉卢)继续探究的问题。雅典人认为同盟之所以衰落不在于他们缺少勇敢或军事知识,其衰落的根本原因在于理智与欲望之间的不和谐,这种不和谐既表现在个体人身上,也会表现在共同体中,雅典人把这种不和谐称作最大的愚蠢。(683A-689E)

---

① 雅典人主要论述了特洛伊,而只是在引用荷马史诗时提到了达尔达尼亚。

② 按照 Pangle 的解释,雅典人在 682E 对多利安人起源的解释与后面 683A-685E 的解释是前后矛盾的,前者提到多利安人是特洛伊战争后被驱逐了的阿该亚人的后裔,后者则提出多利安人是赫拉克勒斯的世系,赫拉克勒斯又是统治着伯罗奔尼萨的佩尔修斯的后裔,所以多利安人可视为是拉栖代蒙人的祖先。(Thomas L Pangle trans., *The Laws of Plato*. New York: Basic Books, 1980: p. 522, note 12, note 21)借此,雅典人的话锋正好转向了拉栖代蒙人麦吉卢。

③ Pangle 指出,雅典人关于多利安同盟的论述不仅得不到流传下来的史料和神话的证实,甚至与这些证据相矛盾。Pangle 采取了英国注释家的解释,认为雅典人在此要探讨的是"历史的意图",这一点很能讨好拉栖代蒙人,因为这一点有利于这样一种观念,即在拉栖代蒙人霸权下统一伯罗奔尼萨。(Pangle trans., *The Laws of Plato*, p. 522, note15)

三 疑误丛生的王晓朝版汉译《法篇》

以下按照《法篇》第三章 676A－689E（王译页 427－45）的顺序，逐一提出王晓朝汉译本的疑误之处，并与 T 本相应英译文作对照，分析译误原因和后果，最后提出参考译文。每一段疑误译文的截取，以意思的相对独立完整为标准，因此，以下 40 个译误分析，每一个或短或长，甚至可能包括几个回合的对话，均以意思完整为考虑，并非意味着只包括了一处错误。在文字形式上，凡是中文带下划线的部分即为王译本疑误之处，*T 本相对应的英文部分则以斜体标识*。本文作者提出的参考译文主要以 T 本为基准，在极个别处从整体文义上参考了另外三个英译本，**参考译文中对应王晓朝疑误处以黑体为标识。**

从以下的分析应该可以看出，但凡长句处，王译总有显著缺失，相较而言，单词、短语上的浅幼错误就显得不足挂齿了。此外，不“忠实”于原文（指 T 本。而仅借助于其他英文本，也可发现王译对 T 本的偏离绝不等于是对希腊文的忠实，因为，凡疑误之处不仅差 T 本很远，差其他几个彼此意思相当的英译本就更远了）的情况则频频出现，至于汉语不“通顺”的地方或也未为少见。

（1）676A5－B3[①]

雅典人：当我们研究一个城邦在美德和邪恶两方面的进展时，我们通常会从某一点开始，因此我们同样也可以用这个起点作为国家的开端。

克利尼亚：这个起点是什么？

雅典人：呃，我想这个起点就是永无止境的时间以及时间带来的变化。（676A5－B3）

① 个别中文版的标准码与英译本的标准码往往有稍许不一致，这种现象在中译经典中常常出现。本文中，如遇此情况，标题中的标准码从王译本，并在王译与 T 本译文后标出各自的标准码。

ATHENIAN: *to start from the same point with which we regularly have to begin* when we would study the double progressive development of a city in virtue and vice.

CLINIANS: And that point is?

ATHENIAN: Why, the interminable length of time, I conceive, and the changes time brings with it. (676A – B5)

译误分析:

"通常会从某一点开始",这一点是个起点,这个起点就是时间以及时间带来的变化,这个起点是国家的开端,那么时间就成了国家的开端。这是什么意思呢?时间怎么能够成为起点?又怎么能够构成开端?译文给汉语读者带来了不必要的困惑。这"某一点"其实不是什么"点",更不是什么"起点",而是一种"视角"或"观点"。[①] 我们观察城邦善恶的变化时,要从时间的角度入手,因此也同样可以从时间的角度来考察城邦的起源。这里,王先生不仅对词汇"point"理解欠准,而且漏掉了谓语动词"to start",从而错误地将"研究视角"(即时间)与"国家起源"(也即下文探讨的主题)相混同。

这段译文出现的问题还比较柔和,但作为章首的头几句话,对读者造成的迷惑已初见端倪。

参考译文:

雅典人:**就从那个相同的视角出发,也就是当研究一个城邦在美德和邪恶两方面进展时我们通常会采取的那个视角。**

克利尼亚:**那个视角是什么?**

雅典人:呃,我想,是永无止境的时间,以及时间带来的**种种**变化。

(2) 676C5

雅典人:因此,如有可能,我们必须寻找这些变化的原因。我相信,在这个地方我们可以找到一把钥匙,打开这些制度的最初起源及其改进的关键。

---

① T 本为"point",P 本为"viewpoint",J 本为"point of view"。

ATHENIAN: Thus we have, if possible, to discover the cause of these variations; *there*, I suspect, we may *find the key* to the primal origin of constitutions and their modification.

译误分析:

1. 众所周知,有些英文词汇,既有简单的字面含义,也有借助比喻或模拟而引申出来的更为抽象的含义。如果汉译时仅搬出字面义,以为在中文中还顺便达到了借喻的效果,孰不知,实际上反而会形成别扭的中文句子,同时也有画蛇添足之嫌。此处译误便是如此。英文"key"字面意思当然是"钥匙",但在"key to"用法中多采转喻的意思,即"(事物的)关键、(问题的)解答"。王译此处直译字面意思,而丢弃更为重要的引申义,反而无法组织出通顺而恰切的中文译句,才会有"打开关键"这样的古怪搭配。而且,其他英译本中都没有"一把钥匙"这种说法的丝毫印迹,是否可以说希腊原文中也不会出现"一把钥匙"云云?

2. "在这个地方"这种译法语焉不详,难道是三位对话者去往宙斯神庙的路上?

参考译文:

雅典人:因此,如有可能,我们必须揭示出这些变化的原因;我猜想,**从该原因中**,我们可能会**找到对**种种制度的原初起源及其变更**的解答**。

(3) 677C - C7

雅典人:现在我们是否可以假定有这样一个时刻,位于低地和海边的城市全都毁灭了?

克利尼亚:无疑可以这样假设。

雅典人:那么我们还可以说当时所有工具都佚失了,任何有价值的发现,包括政治科学或其他各种专业,全都佚失了,是吗?当然了,我亲爱的先生,如果这些发现能够永久保持到现在,那么还会有什么新发现吗?(677C - C7)

ATHENIAN: Now may we *assume that at such a time* there is a total

destruction of the cities situated in the lowlands and on the seacoast?

CLINIAS: We may, no doubt.

ATHENIAN: And we may add that all implements are lost, and that any discoveries of value due to the science *of statesmen or other specialists* all vanish at such a time? *For* to be sure, my dear sir, if such inventions could *persist permanently in their present excellence*, *how could there ever be* a new discovery of anything? (677C – C9)

译误分析:

1. 不是假定有个时刻,城邦都被毁了,而是要设想在雅典人前面所假定的某次大洪水造成人类灭绝的那个时刻,近水的那些城邦彻底被毁灭了。雅典人是在引导两位谈话者想象和回顾洪灾发生时的情景及后果。

2. "包括政治科学或其他专业",到底是包括政治科学呢?还是包括其他专业?英语"science"一词兼有"科学"、"技术"等意思,但是中文"科学"这个词用在大洪水时代,可能不恰当。根据其他英译本,这句话的意思大体是"政治或其他类型的智慧(比如伦理认识、善恶观念、艺术技艺等)这些高明的发现都消失了",与T本稍有出入,但是王先生的译文也并没有与其他英译本吻合,说明未曾参校更多的译本,也没有以希腊文为基准,否则怎会与四个英译本的总体意义都不同呢?那么,王译与T本的不同只能被认为是译误了。

3. 两句反问之间是因果关系,用表示让步关系的"当然了"意思表达不清晰。对后一句反诘内容的把握也欠准确。雅典人通过归缪和反诘来支持自己的假设,他的思路是:如果说,直到现在,洪水前的那些发现一直都完好地保存着——或者更明确地说,如果当下的政制、伦理观念等并不是当下的发现,而完全是远古以来就有的那些古老制度和观念——那么,在当下之前的那些过去了的岁月里就不可能有任何新发现,但事实上,在过去的岁月里的确不停地出现新的发现(比如后面克利尼亚列举的六个人物的发明),所以我们就可以假定,洪灾后,之前那些有价值的东西全都没有了,否则就不会有这些后来的发现。而王译则隐含着这样的歧义:如果那些发现保存到现在,那

么现在就不会有什么别的发现了。连词的错误、时态的疏忽以及反诘语气的减弱使得两句反问之间难以形成合理的因果论证关系。

参考译文：

雅典人：现在我们是否可以**假设在这样一个时刻**位于低地和海岸的**城邦**全都毁灭了？

克利尼亚：无疑可以这样假设。

雅典人：那么我们是否**还可以假设**，在这样一个时刻，所有工具都佚失了，**并且借助政治家的技艺或其他专家的技艺而获得的任何有价值的发现也都佚失了？因为**，我亲爱的先生，**可以肯定的是，如果这些发明能够一直保存下来，并一直保持着目前这样的良好状态，那么，怎么可能还曾有**任何新的发现呢？

(4) 677D6 - E3

雅典人：你说得太妙了，克利尼亚，但有些地方说得很含糊，谁是严格意义上的昨天的人？

克利尼亚：我想，被你挑到毛病的可能是帕拉默得斯吧？

雅典人：我说的就是他。我的朋友，你要知道他的发明使其他所有人相形见绌。没错，赫西奥德很久以前就模糊地提到过他的发明，但是按照你们克里特人的传说，这些发明的实际运用属于其他人。(677D6 - E3)

ATHENIAN: It *is delicate in you*, Clinias, *to omit your connection*, *who was in strict fact a man of yesterday.*

CLINIAS: You refer to *Epimenides*, I presume?

ATHENIAN: To no other. You know, my friend, his invention left them all in the lurch. True, Hesiod had long before *had a glimmer of it in theory*, *but the practical achievement belonged to the other*, by your Cretan story. (677D8 - E4)

译误分析：

1. 头两句对话完全译错了，其错误不只是看错了一个人名（把“厄庇美尼德”改成了“帕拉默德斯”）那么简单。克利尼亚前面（T本

677D4 – D6)提到了六位历史或传说中的发明人,雅典人认为还遗漏了一位生活年代较近的发明人,而且这个人是克里特人(在第一章642D5处,克利尼亚还提过这个人与自己有着亲缘关系),即厄庇美尼德[①],而不是王译的帕拉默得斯(Palamedes),帕拉默得斯在前面已被克利尼亚提到(677D3)。这里王译大概没看清原文,也没有理解好上下文的内容,更没有搞懂英文句法(原文表从句而不是疑问句),所以才会用想当然的意思来翻译原句,比如以“挑到毛病的”来翻译“refer to”(“指出”)、比如把“connection”(“有关联的人”)的意思删掉。

2. 第三句对话中雅典人的意思是:赫西俄德在他的诗里曾无意间提到了一种发明(指某种药物的配方[②]),而实际研制和使用这种配方的则是厄庇美尼德。[③] “模糊地提到他的发明”这种译法中“他的”这一第三人称物主代词的加入反而造成了歧义,说不明白是谁的发明(是赫西俄德的还是厄庇美尼德的),其实只是指该发明本身;“发明的实际运用属于其他人”这种译法欠明确,有可能是赫西俄德以及厄庇美尼德之外任何人,但享有这一功劳的“另一个人”不是其他任何人,而是对话者正在说及的那两个人中的“另一个”,即厄庇美尼德。

参考译文:

雅典人:克利尼亚,你**巧妙地遗漏了与你有关系的人,那个人才真正地是一个昨天的人。**

克利尼亚:我想,你说的是**厄庇美尼德**吧?

雅典人:我说的就是他。我的朋友,你知道他的发明使其他所有

---

① 厄庇美尼德(Epimenides),公元前6世纪的克里特预言家和哲人,拉尔修《名哲言行录》中记载他曾经到过雅典,帮助雅典驱除瘟疫,与梭伦有过通信。由于厄庇美尼德生活年代距雅典人等三人对话的年代(约公元前4世纪中叶)较近,大约一百多年,所以,相比克利尼亚在上面提到的六个人而言,雅典人说他才真正是一个“昨天的人”。

② “……受贿的王爷们……这些傻瓜!他们……也不知道以草芙蓉和长春花为生有多么幸福。”见赫西俄德著:《工作与时日》40,张竹明、蒋平译,北京:商务印书馆,1996,页2。

③ 赫西俄德提到,受贿的王爷们并不知道以“草芙蓉和长春花”为食的好处。厄庇美尼德则从这句诗中获得启示,以这两种植物为配方研制了一种能够消除饥饿的药物。本注释和上一个注释,可参看 Pangle(trans.), *The Laws of Plato*, p. 521, note 4,也可参看 Trevor J Saunders(trans.), The Laws. London: Penguin Books, 1970: p. 120, note 2。

人相形见绌。没错,赫西俄德很久以前就**在理论上模糊地提及过这一发明**,但是按照你们克里特人的传说,**实践上的成就则属于厄庇美尼德**。

(5) 677E6 - 678A2

雅典人:我假定人们可以这样说,处于灾难时期的人的国家是这样一种状况。人口可怕地锐减,大量土地变得荒无人烟,大部分动物灭绝了,只有少量牛群,也许还有一些山羊幸存,为那些少得可怜的牧人提供生计。(677E6 - 678A2)

ATHENIAN: Then I suppose one may say that *the state of mankind* at the time of the calamity was this. There was frightful and widespread depopulation, *but* a vast territory of unoccupied land; most of the animals had perished, *but* there were a few herds of cattle, and perhaps a surviving stock of goats, and *these provided those who grazed them with a sustenance which would be scanty enough in the first instance.* (677E6 - 678A3)

译误分析:

本句 T 本与其他英译本稍有出入,但是与 T 本遣词造句的结构和形式相吻合的王译既没有把 T 本的句义正确地译出,也没有符合其他任何一个英译本的意思。

1. 也许是"the state"这个既有"国家"又有"状况、状态"两个意思的单词,让王先生不知所措,才会把两个意思同时放进了汉译句中。这里雅典人显然谈的不是"国家",更不是"国家的状况",而是洪灾后人类在高山之巅的幸存者们的生活状态。

2. 人口大量减少,但是空余出了大量土地;动物虽然大量灭绝,但是仍有极少牲畜存活下来。T 本把雅典人的描述通过转折词"but"连接,而王译丢掉了这种转折语气,完全成了一种对荒凉场面的负面叙述,使汉语读者无法领会到雅典人的正面意旨,即大量土地和少量牲畜都是再次形成政治生活的有利条件。

3. 第二句后半句,少数存活下来的牲畜勉强地维持了幸存的牧人们的生活。这里强调洪灾刚过后,留存的牲畜很少,正与后面 679A

处相呼应,而不是要说牧人"少得可怜",不仅"which"引导的定语从句在语法上修饰的是"sustenance"(食物、维生),从全文看,对牧人数量的描述已经在前文677B处完成。

参考译文:

雅典人:那么,**我想**,人们可以说处于灾难时期的**人类状况**是这样的。**普遍出现了人口的可怕锐减,但也出现了大面积的闲置土地;大多数动物灭失,但是还有少量牛群,或许还有一些幸存的山羊,起初,这些牛羊为牧养它们的人们提供了少得可怜的食物。**

(6) 678C2

雅典人:我确实应当假定,这个时候他们仍然提心吊胆,因为从高山到平原都有各种可怕的事情发生。

ATHENIAN: *Indeed*, *they were still haunted*, I should presume, *by a terror of coming down from the highlands to the plains.*

译误分析:

1. 大洪水过后在高山上幸存下来的人们,继续生活在高山上,他们不敢下山,因为大洪水的恐怖记忆依然笼罩在他们心头。使得他们"提心吊胆"的,并不是"从高山到平原的各种可怕的事情"。

2. "I should presume"是插入语,"Indeed"修饰的不是这个插入语。

参考译文:

雅典人:我**可以推测,实际上,他们对下山依然心怀恐惧,害怕从高地移居平原。**

(7) 679A1 - A3,679A5

雅典人:……他们不必为了维持生计的方式而争吵。除非在最初的某些场合,他们想要吝惜他们的牲畜,因为那是当时最主要的用来维持生计的东西,但实际上当时的奶和肉的供给还是够的,……还有,他们的衣服、被褥、房屋、器皿、烹饪用具都很短缺。(679A1 - A3,679A5)

ATHENIAN: …… there could be no quarreling over the means of subsistence. *Except perhaps* in some instances at the very first, *they were not stinted for flocks and herds*, *the principal support of life in that age*; *in fact*, there was no shortage of milk or meat, …… Again, they were *quite well off for* clothes, bedding, shelter, or *vessels*, *culinary and other*. (678E11 - 679A3, 679A5 - A6)

译误分析:

1. "除非……"这句话的逻辑关系完全翻译错了。王译把这句话译成了前面"他们不必争吵"的例外情况,句子内部又先后使用了错误的因果关系和转折关系,使得整个句子既不正确也不顺畅。这里讲为何洪灾后幸存的人中间没有了内讧和战争,其一是因为荒凉和孤独使人们相互亲近、彼此友爱,其二就是人们无须为生活资料而争吵,因为有足够的牛羊,除了洪灾刚过后牛羊稀少而将就维持生活的那些最初时期——这正好与前面 678A 处相照应。

2. 王译把"well off"(富足、富裕的)的含义完全搞反了。雅典人说,洪水后幸存的人们,通过畜牧和打猎,以及神赐的技术——纺织和制陶,在基本生存上是不成问题的,所以他们无须为争夺生活资料而争斗。

3. 第三处是个细节问题,T 本中"vessels, culinary and other",后面两个并列形容词修饰前面的名词"器皿",即指两类"器皿",一类是烹饪用的器皿,另一类器皿用于其他用途,根据其他英译本可以知道,这里隐含的区别是,一类可以用于火,另一类不能用于火。

参考译文:

雅典人:……他们不会为生活资料而争吵。**除了最初的某些可能情况之外,他们并不缺少牛羊,而牛羊是那个时代维持生活的主要依靠;实际上,奶和肉都不短缺,**……还有,他们有**十分充足的**衣服、寝具、房屋以及**用于烹饪和其他用途的器皿**。

(8) 679C3

雅典人:……一听到某种事物被称作是美好的或愚蠢的,……

ATHENIAN：……when they heard things called fair or *foul*，……

译误分析：

大洪水后的人，无贫无富，没有善恶观念，性情纯朴简单。一旦告诉他好与坏的价值判断，他就信以为真，“foul”本身没有愚蠢的意思，而且在后面雅典人的论述中，“愚蠢”指的是人的无知，尤其是指人不懂得用理智来调控欲望。

参考译文：

雅典人：……一听到某些事物被称作是公正的或者卑劣的……

(9) 680A4 – A6

雅典人：我们也许还不能说那个时候需要立法者，因为法律这种东西在当时还不是一件寻常事，是吗？实际上，那时候的人甚至还不知道字母，但却按照习俗和所谓“传统法”来规范他们的生活。(680A4 – A6)

ATHENIAN：May we not perhaps say，then，that in that age men were in no need of a lawgiver，*and that* such a thing as a law was as yet unusual? In fact，*those whose lives fall in that part of the cycle* do not as yet so much as possess an alphabet，*but* regulate their lives by custom and what is called *traditional*① law. (680A4 – A8)

译误分析：

1. 雅典人说大洪水后的人们不需要立法者，而且那个时期也没有法律这种东西，因为那时候没有文字，人们只是根据习惯和传统生活。第一句话没有因果关系，而是并列关系，不需要立法者并不是“法律这种东西那个时候还不寻常”的结果。

2. 第二句话也不是转折关系。没有文字，也就不可能有成文法，所以他们不是按照成文法生活，在逻辑上，这与“按照习俗生活”并不构成转折关系。

3. 雅典人特意指出，那些人是生活在(宇宙或历史)循环中那一

① T本原文的“traditionary”一词为斜体加重。

阶段(即大洪水过后)的人,说明了柏拉图循环往复的宇宙观或历史观,这一点怎么能忽略不译?

参考译文:

雅典人:那个时代的人们并不需要一个立法者,**并且**,像一部法律这样一种东西在那时并不常见,我们难道不能这样认为吗?实际上,**生活在(宇宙)循环那一阶段的人们在那时甚至还没有字母,只是通过习俗和所谓"传统"**法来规范他们的生活。

(10) 680D

麦吉卢:……他的故事描绘了原始时代那些人的野蛮性格,但确实可以用来充分肯定你们现在的理论。

MEGILLUS:……*He certainly seems to give full confirmation to your present theory where he ascribes the primitive manners of the characters in his story to their savage condition.*

译误分析:

这句话完全没有翻译出应有的意思。雅典人把没有成文法、只通过家族传统和习俗来规范生活的原始部族的体制,称为政治体制的第一种类型,即"王朝",并且认为可以用荷马诗中"独眼巨人"们的生活作为"王朝"的例证。麦吉卢肯定了雅典人的举例,同意把"独眼巨人"的生活方式称为"王朝"。之所以属于"王朝"这种原始的政治体制(也可以说是原始的生活方式),按照麦吉卢对雅典人前面一句谈话的领会,那就是因为"独眼巨人"们还处于未开化的状态,没有文字,更没有法律,只是因袭着家族习惯——而这也是麦吉卢在雅典人引导下对那句雅典人所援引的荷马诗歌的理解。

参考译文:

麦吉卢:……**他似乎确实充分地确证了你现在的理论,因为他把他故事中人物们原始的生活方式归因于他们野蛮而未开化的状态。**

(11) 680D4

雅典人:……表明确实可以在不同时代找到这种政治类型。

(680D4)

ATHENIAN: ……to show that this type of polity is actually to be found *at times*. (680D5)

译误错误:

又是词组的错误。这里,雅典人的意思大概有两层,其一是说由于荷马诗句中的佐证,可以说明第一种政体类型"王朝"的确有时候出现过,但是在远古的某些时代出现过,而不是在不同时代都出现过;其二,关于这种古老政体的传说、诗歌等可资佐证的材料并不多,但偶尔还是可以找到像个别荷马诗句这样的例证。"at times"或其他几个英译本中"sometimes",其含义绝不是"不同时代"。

参考译文:

雅典人:……表明**有时候**确实可以找到这种政体类型。

(12) 681A5

雅典人:那么有没有不太可能的事情呢?

ATHENIAN: Well, and *is there not something else which is no less probable*?

译误分析:

雅典人在说完"部族内部规模逐渐扩大"这种情况后,问克利尼亚,除了部族内部的扩大,是否还会发生其他可能的事情,因为雅典人接着要说的就是另一种可能的发展情况,即若干部族的汇聚。但是,在王译中,雅典人改成问"有没有不太可能的事情",言外之意,接下来说明的那种"部族扩大和汇聚"的情况是"不可能的事情",谬之大矣。

参考译文:

雅典人:那么,**没有其他可能的事情了吗**?

(13) 681C7 - D2

雅典人:至少,下一步必定是这些联合在一起的群体选择一些代表,他们当然会核查所有的法律用语,公开而又明白地向各部落的首领和领袖——也可以称作他们的国王——说明自己赞同的内容,提出

加以采纳的建议。(681C7 - D2)

ATHENIAN: At least the next step is bound to be that the coalescing groups choose certain representatives who will, of course, review *all the usages*, publicly and plainly indicate those which most win their own approval to the chiefs and leaders of the various clans - - their kings as we may call them - - and *propose them for adoption*. (681C8 - D)

译误分析:

诸部族汇聚在一起后选出的代表首先要对各部族内部的习惯和传统做法进行考察。把"usages"译成"法律用语",无论从单词本身的意思,还是从对话本身,都有些错得离谱。之前雅典人就说第一种政治类型中没有法律,只有传统和习俗,现在第一种政体要向第二种政体转换,为统一习俗、消除矛盾,才出现了审查各种习俗的必要,进一步出现了立法的必要。审查出值得保留的习俗后,推荐部族的王们采纳这些经过筛选和厘定的习俗。

参考译文:

雅典人:至少,下一步必定是这些联合在一起的诸群体选择某些代表,**当然,这些代表们要审查所有的习惯,**公开而明白地向各部族的首领和领袖们——我们也可以把他们称为各部族的王——说明他们自己最为赞同的部分,**并且建议这些首领和领袖采纳这些习惯。**

(14) 682A2 - A4

雅典人:……你知道,诗人们吟诵的时候也要有神灵的鼓励才有灵感,凭着神灵的恩典和缪斯们的帮助,他们往往会道出真实的历史事实。(682A2 - A4)

ATHENIAN: ……Poets, you know, *singing as they do under the divine afflatus, are among the inspired and so*, by the help of their *Graces* and Muses, often enough *hit upon* true historical fact. (682A2 - A)

译误分析:

1. 最明显的错误是把大写、复数的"Graces"(美惠三女神①)译成了"神灵的恩典"。

2. 该句前半部分译得不准确。雅典人在此认为,诗人们(比如荷马)属于人类中通神的那类人,他们吟咏诗歌的时候,往往是受到了神的启示,因而,此时他们常常会碰巧说出历史的真实。这种对真相的揭示全靠神的指示,并非诗人本人的能力,所以完全是偶然或意外地说出了真相。汉译对"hit upon"(偶然发现、无意中发现)的简化处理,不能算错,但无意中丢掉了一些深含的意义。

参考译文:

雅典人:……你知道,**当诗人们在神圣的灵感下吟诵的时候,他们就属于受到了神启的那类人**,因此,凭借**美惠女神**和缪斯女神的帮助,诗人们往往能**意外地道出**真实的历史事实。

(15) 682B2

雅典人:我要说的是,伊利昂的泉水来自一块广阔的高原,而这座城市地势较低,靠伊达山上下来的几条河流供水。

ATHENIAN: Well, as I say, the foundation of Ilium *was due to a descent from the heights to a wide and noble plain*; *it was built on a hill of low elevation watered by a number of rivers coming* down from the higher ground of Ida.

译误分析:

这是王译出错的一个典型类型:连漏带猜。王译把"foundation"(建立、创立)这个词看成了"fountain"(泉水),把"descent"(下来、下去、下降)一词模糊地译为"来自",又不甚忠实地漏掉几个单词如:"and noble plain"、"hill",对个别词汇比如"a number of"(许多)的翻译也欠准确,于是整个译句就显得有些想当然了,对读者则造成了不小的误导。读王译的这个译句,会以为伊利昂建城的选址非常之好,地势低平,供水充足,孰不知雅典人恰恰就是要指出,这个地理位置因

① 可参见赫西俄德著:《神谱》910,张竹明、蒋平译,北京:商务印书馆,1991,页52。

为近水而隐含着巨大风险（参第四章开篇雅典人对建国与地理的相关讨论）。

参考译文：

雅典人：嗯，如我所言，建立伊利昂，**是由于（人们）从高地下迁到了一片宽广而宏阔的平原上；伊利昂建立在一座低矮的小山上，许多条从伊达山较高的地方流泻下来的河水遍经这座小山。**

（16）682B8

雅典人：建城者实际上肯定已经忘掉我们现在讲的这场灾难，他们充满自信地把城市建在这样一块坡地上，面对几条从高山上下来的河流。（682B8）

ATHENIAN: The founders, in fact, must have been singularly oblivious of the disaster we are now recalling, to *build a city on such a site exposed to a number of rivers* flowing from the mountains, *with such confidence in hills of inconsiderable height.* (682B10)

译误分析：

不是"几条"河流，而是很多河流。雅典人对这些下山的人过于相信接近河流和海洋的地方颇有微词，而王译让我们汉语读者觉得下山建城的人面对着涓涓河水很是惬意。

参考译文：

雅典人：实际上，建城者们肯定是已经彻底忘记了我们**现在回忆起**的那场灾难，**因为他们建城的这个地方，遍布着许多从高山上倾泻下来的河流，他们是如此信赖这些不高的小山丘。**

（17）682D2

雅典人：在阿该亚人成功地攻下特洛伊之前有那么几十年的耽搁。

ATHENIAN: And there was a delay of *some ten years* before the Achaeans succeeded in sacking Troy.

译误分析：

把"大约 10 年"翻译成"几十年"不仅仅是一个简单的单词错误,把阿该亚人围攻特洛伊的时间变成了"几十年"等于是篡改了《伊利亚特》里的相关说法[①],也与后面 682D5 处的讨论相矛盾。对西洋文明史稍有常识者都知道,特洛伊战争持续的时间是 10 年。

参考译文:

雅典人:阿该亚人成功地攻陷特洛伊之前**大约耽搁了** 10 **年**。

(18) 682E2 - E6

雅典人:……后来,这些被赶走的人又回来了,他们不把自己称作阿该亚人,而是称作多里斯人,也就是那些被驱逐后又重新聚集起来的人。……

克利尼亚:确实如此。(682E2 - E6)

ATHENIAN: …… The expelled then returned again *under a new name*, calling themselves now not Achaeans, *but Dorians*, *after Dorus*, *who reassembled the exiles of that time.* ……

MEGILLUS: It is indeed. (682E2 - E7)

译误分析:

1. 雅典人解释这些被放逐后又返回来的人之所以把自己称为"多利安人",是因为把他们重又组织起来的那个人叫"多鲁斯",他们是借领袖的名字来为自己命名的。王译把这个人名和命名原因都漏掉了,因而错误地把"who"引导的同位语从句翻译成了"Dorians"的修饰语。

2. 另外,三个老人的对话中,一贯沉默寡言的麦吉卢往往在话题涉及到了自己城邦或部族时才会主动接话。王译在这里搞错了答话的人名。这种错误可能会影响到对文本的细致分析。

参考译文:

---

① 比如,《伊利亚特》第二章奥德修斯说:"我们待在这里,已经有九个年头/不断旋转而去,阿开奥斯士兵们/在弯船旁边感到烦恼也很自然"。(荷马著:《伊利亚特》,第二卷,295 - 7,罗念生译,上海人民出版社,2004,页 41)

雅典人：……后来，这些被赶走的人又回来了，他们**有了一个新的名字**，他们现在不再把自己称为阿该亚人，**而是称自己为多利安人，这个名称来源于多鲁斯，这个人把那个时代被驱逐在外的人们重新组织了起来。**……

麦吉卢：确实如此。

(19) 682E9－683A4

雅典人：……因为我们已经谈到了拉栖代蒙人的定居这一步，你们俩都认为拉栖代蒙人的体制是健全的，而克里特人的体制也与法律关系密切。从我们不太连贯的论证中，再加上对各种政治体制及其基础的检视，我们肯定获得了很多好处。……(682E9－683A4)

ATHENIAN：……For it has come round to *the actual settlement* of Lacedaemon, a system you both declared sound – *as also that of Crete which has closely related laws.* And we have certainly gained this much vantage from our desultory argument, with its review of a variety of polities and *foundations.* ……(682E12－683A4)

译误分析：

1. 麦吉卢和克利尼亚都认为拉栖代蒙的政治体制和法律制度是好的，而克里特的政治体制与拉栖代蒙的很相似，所以也被认为是好的。(参见第一章，636E4－637A)译句没有看清楚原文的修饰关系，只是挑出几个单词把意思组合起来，所以有些莫名其妙。

2. 文中多处出现"foundation"(基础、建立)一词，王译选取的都是"基础"一意，从文义看来，既不准确，也不清楚，因为雅典人是从政制或国家的起源及发展的历史过程角度来叙述的，对于所举的每一个例子——比如王朝、平原城市、多利安同盟等，谈论的都是从无到有的建立过程。另外，其他英译本比如 P 本、J 本用"settlement"(建立、定居)，也可以说明"基础"一意不妥。

参考译文：

雅典人：……因为我们已经谈到了**拉栖代蒙的实际定居**，你们俩都声称拉栖代蒙人定居点的制度是健全的，**——同样，克里特的法律**

与拉栖代蒙的法律有着密切的亲缘关系,因而克里特的制度也是健全的。从我们不太连贯的论证中,**再加上对多种形式的政体和各种建立过程**的检视,我们肯定已经获得了这么多的好处。……

(20) 683C7 - D3

雅典人:麦吉卢,让我们先想像有这样一个时期,……。如故事所说,他们下一步就是要把他们的力量一分为三,建立三个城邦,也就是拉栖代蒙、阿尔戈斯、墨西涅。(683C7 - D3)

ATHENIAN: Then, Megillus, let us *place ourselves in imagination at the date* at which……. Their next step, as the story goes, was *the resolution* to divide their forces into three, and establish three cities, *Argos, Messene, and Lacedaemon.* (683C8 - D4)

译误分析:

1. 不是要空想出一个时期,而是要让谈话者们通过想象回溯到曾经存在过的那个时期,雅典人是在追述过去,寻找历史教训,怎么可能让大家空想出一个不存在的时期呢?

2. "force"一词多义,做"(抽象的)力量"讲时多为不可数名词,复数可数形式则代表具体的力量,常常指"军队",此处与后面 685D - 687B 处讨论军队相呼应,又有 P 本和 J 本明确译为"army"作支持,可以肯定"forces"在这里应该作"军队"解。

参考译文:

雅典人:麦吉卢,让我们**在想象中使自己置身于那个时期**,……。如故事所说,他们下一步就是**决定把他们的军队**一分为三,并建立三个城邦:**阿尔戈斯、墨西涅和拉栖代蒙**。

(21) 683E4 - E6

雅典人:凭着神的名义起誓,除了被自己所推翻,你认为有没有哪一位国王曾经被打倒,有没有任何政府曾经被推翻?这就是我们在讨论这个观点之前的立场,你们已经忘了吗?(683E4 - E6)

ATHENIAN: And, in God's name, is *a monarchy* ever subverted,

or, for the matter of that, has any government ever been overthrown, except by itself? That was our position *when we fell a while ago into a discussion of the point*, and can we have forgotten it now? (683E4 - E7)

译误分析:

1. 雅典人提出从内部毁灭的是"君主政体"(monarchy),而不是"国王"(monarch),所以不能翻译成"有没有哪一位国王曾被打倒",国王本人往往就是一个君主政体毁灭的内部原因。

2. 王译的第二句话是混乱的,语法上忽略了主从句的关系,直接导致含义的模糊和理解的障碍,比如"在讨论这个观点之前",这个观点指的是哪个观点呢?与这个观点之前的那个"立场"又有什么关系呢?其实原意是说,同一个话题的同一种主张,三位对话者在前面曾对谈过,现在要继续深入讨论。三个对话者在对话开始后就在讨论政体及其相应的法律,雅典人在这里通过反问提出的观点是对之前立场的一个重述或推论:雅典人在第一章就认为好的政体和好的法律应该以整体美德为目标(631B - D),而政体和统治的毁灭往往在于统治者或立法者所追求的目标没有指向整体的美德,所以毁灭的原因是内部的,而不在于外部的侵扰;雅典人在第一章也曾说到,每个人都处于与自己的战争中,而且一个人被自我打败才是最具有毁灭性的(626D - E),这一点也可以通过模拟的方式视为之前立场的一个表现。

3. 雅典人在对话中依靠的是细致的说理来引导和说服另外两个对话者,所以,在反问时,用第一人称"我们",正显出谦和沉着之风,而王译任意地改变了人称,使得雅典人的语气变得傲慢不逊。

参考译文:

雅典人:以神的名义起誓,**一个君主政体**,除了被它自己推翻,它还能被推翻吗?或者,就此而言,任何统治,除了被自己毁灭,它难道曾被毁灭过吗?这就是**不久前我们开始就此进行讨论时**所持的立场,难道我们会忘记吗?

(22) 684A2 - B2

雅典人:……三个统治家族与其治下的城邦相互发誓,<u>这是他们</u>

所采用的法律所明确要求的王权和忠诚,国王除了在家族中传承王位之外不应再扩大特权,而他们的臣民要尊重契约,既不应该在内部作乱废除国王,也不应该屈从来自外部的对王权的颠覆;如果平民的权力受到侵犯,国王要按照惯例支持平民,不亚于对待一位王族成员,而民众同样也要支持国王,不亚于对待其他平民。……(684A2 - B2)

ATHENIAN: ……Three reigning houses and the cities over which they reigned swore a mutual oath to one another, *as required by the laws they had adopted as definitive of sovereignty and allegiance, the monarchs engaging that the continuance of the crown in the family should lead to no enlargement of prerogative, their subjects that, so long as they respected the compact, they would neither abolish the monarchies* from within, nor submit to their subversion from without; the monarchs convenanted to support a populace, no less than *a monarch, if its rights* should be infringed, and *the peoples, in like case, to support a monarch no less a populace.* ……(684A - B3)

译误分析:

本段多处翻译不正确,甚至意思错误。

1. 发誓的内容所根据的是他们采纳的法律,这些大家都接受的法律规定了统治者的权力和被统治者的服从,不是说"发誓……是法律所明确要求的王权和忠诚"。

2. 誓约的内容是:君主们要保证王位的世袭不会扩大特权;臣民们则保证,只要君主严守诺言(即不扩大权力或不实施更加苛刻的统治),他们就会效忠王室、保卫君主政体,而不是"臣民要尊重契约",这里的"as long as they respected the compact "中的"they"指的是君主,这与前面"their subject"(他们的臣民)中的"他们"是呼应的。

3. "权力"与"权利"是有区别的,不能随意替用。"convenant to"指的是立约要做什么,而不是"按照惯例"。国王立约要支持的是权利受到侵害的平民和其他君主,而不是"一位王族成员"。反过来,民众支持国王和其他地方的民众时,也是有个前提,即该国王和其他地方民众受到了侵害。最后一句的意思没有翻译出来。

参考译文：

雅典人：……三个实行统治的王室与其治下的城邦，**彼此之间相互发誓，按照他们为确定统治与忠诚而通过的法律所要求的，君主们保证王位在家族中的延续不会导致特权的扩大，他们的臣民则保证，只要君主们遵守合约，他们绝不会从内部废止君主政体，也不会容忍外部对君主政体的颠覆；君主们立约，当某些平民的权利或者某位君主的权利受到侵害时，要支援这些平民或这位君主，同样，民众们也立约，当某位君主或者某些平民的权利受到侵害时，要支援那位君主或那些平民。**

(23) 684B5 - B8

雅典人：那么好，这就是三个城邦在立法中一开始所作的规定，它对于已经建立起来的制度极为重要，无论其最初的动议是由国王提出的还是平民提出的，不是吗？

麦吉卢：你是什么意思？（684B5 - B8））

ATHENIAN: Well then, *have we not here provision made by the legislation of the three cities from the outset for* a matter of prime importance to the established constitutions – *whether the initiative was due to the monarchs or to others?*

MEGILLUS: *What matter do you mean?* (684B5 - B9)

译误分析：

这句对话翻译得十分模糊，没有把应有的意思转达出来：三个城邦的立法规定了一件重要的事项——即共同反对违反法律的城邦。

参考译文：

雅典人：那么好，**我们不是已经看到，无论法律的创制权是属于君主们还是属于其他人，一开始三个城邦的立法就规定了一件对于业经建立的制度而言极为重要的事情？**

麦吉卢：**你指的是什么事情？**

(24) 684C

雅典人:现在我可以提醒你,人们通常期待平民或大众作为立法者来制定这样的法律,以便能接受他们自己的动议,这就好比人们希望一位教练或医生对身体的训练和治疗成为接受者的快乐。

ATHEIAN: Now I may remind you that *a legislator is commonly expected to enact such laws as a populace, or multitude, will accept of its own motion*, which is much as though a trainer or physician were expected to make his treatment, or cure, of the body a pleasure to the recipient.

译误分析:

前半句话彻底译错了。雅典人说,人们都希望立法者颁行这样的法律,即人们自己所乐于接受的法律,而不是颁行那些强人所难的法律。第一个定语从句中作状语的英语短语"of one's own motion"意思是"出于自己的意愿",不是"自己的动议",王译对多义词"motion"意思拣选不当,且错把短语状语当作动词宾语成分,至于主句的翻译则完全是混乱不明。

参考译文:

雅典人:现在我可以提醒你,**人们通常期望立法者所颁行的法律,是平民或大多数人会自愿接受的法律**,这好比人们期望教练或者医生对身体的训练或者治疗**能够成为**接受者的一种快乐。

(25) 684D – E3

雅典人:说到那个时期还有一个便利条件,可以极大地促进立法。

麦吉卢:什么便利条件?

雅典人:在试图确定某种对财产的拥有时,他们并没有进行巨大的变革,而在其他城邦中,人们会提出土地改革或取消债务的要求,认为没有这些措施,就不可能获得平等。但当立法者试图进行这种改革时,每个遇到他的人都会大喊"不要乱来",还会诅咒那些重新分配土地和免除债务的始作俑者,因为这种做法足以使人绝望。……

ATHENIAN: *The statesmen of that period had moreover a second initial advantage* which would greatly facilitate their legislative task.

MEGILLUS: And what was that?

ATHENIAN: *They were not exposed, in their attempts to establish a certain equality of possessions, to the grave charge so persistently leveled, in connection with the passing of laws for other cities, at one who* proposes change in the tenure of land, or a cancellation of debts, from his perception that equality can never be properly attained without these measures. When a legislator attempts a change in these matters, *everyone meets him with a cry of 'no meddling with fundamentals,'* and an imprecation on the author of redistribution of lands and repudiation of debts, *sufficient to reduce any man to despair.* ……

译误分析:

王译在长句上最容易犯严重错误,致使汉译不忍卒读。

1. 第一句中大概是把"statesmen"(政治家们)看成了"statement"(陈述),所以漏掉了句子的主语。

2. 多利安同盟的制度设计有两个优势,一个是前面提到的三方规定"共同防卫叛乱者";第二个就是这里讲的"多利安同盟治下的多利安人对改革的拥护"。同盟的立法者和创建者们试图进行财产权改革这种"巨大变革"时,没有遇到其他城邦的改革者遇到的那些阻力。而王先生竟然译成了"他们没有进行巨大改革",估计是匆忙之间把"charge"(指责、责难)看成了"change"(变化),于是整个句子都混乱不堪了。

3. 其他城邦的改革者受到的对于改革的反对和诅咒,足以使得他们灰心丧气、不知所措。发出抗议和诅咒的人泛指改革所针对的该城邦中的任何人,而不仅仅是"遇到这位改革者的人"。除此,王译用"不要乱来"这种意译丢掉了原文的部分意思:不能改变既得利益或不能改变已经勘定好的地界等。又把最后一个作状语的独立成分改成因果句式,更是搅乱了原文的含义。

参考译文:

雅典人:**此外,那个时期的政治家们还有另一个初始的优势**,极大地有利于他们的立法工作。

麦吉卢:什么优势呢?

雅典人:当他们试图建立某种财产平等时,**他们没有受到那种严厉而持续的指责,而其他城邦要通过法律时,那种提出改变土地所有权**[①]**或者取消债务的人——该种人认为没有这些措施,就永远不可能实现平等——则会受到严厉而持续的指责。**当立法者试图在这些事项上进行改革时,**每个人都会冲他喊"不准触动根本的东西"**[②],并诅咒重新分配土地以及拒绝清偿债务的始作俑者,**这些斥责和诅咒足以让任何人陷入绝望。**

(26) 685C4－E,685E5－E6

雅典人:……尼尼微这个帝国现存的威望仍旧很高。那个时代的人也同样害怕这个联合王国,就好像我们今天对这个伟大国王的恐惧一样。当特洛伊第二次被占领,成了亚述帝国的一部分时,它对希腊人确实抱着深深的怨恨。在这种形势下,分布在上述三个城邦的青壮年组成一个团体去征讨特洛伊。他们说这三个城邦的国王都是兄弟,全都是赫拉克勒斯子孙,这种说法确实是一个奇特的发明和巧妙的处理方式,而且人们全都相信了。……因此,我们可以说,这就是当时的形势,这也就是创建者立法的目的。(685C4－E,685E5－E6)

ATHENIAN: ……For the still－surviving prestige of that empire was considerable. The men of that age *had then the same fear of that united dominion which we feel today of the Great King, as the second capture of Troy, a city which formed part of the Assyrian Empire, was a formidable grievance against them. It was to meet this situation that the militia of those days was organized as a single body, distributed over three cities under mon-*

① "the tenure of land","土地占有权",这个词源于且多用于西欧封建土地制度,指封建领主对国王所有的土地享有"占有和使用的权利"(tenure)。英译本将该词用于远早于西欧封建时期的多利安同盟时代,此时尚没有国王与封臣的制度和区分,所以也就无所谓"所有"和"占有"的区别,而且按希腊古制,土地为家庭或家族所有,因此,这里将"the tenure of land"译成"土地所有权"。

② T本和S本用的都是"fundamentals"(基础、根本原则等),J本用的是"vested interests"(既得利益)。P本用的是"the immovable"(不可移动的东西),其注释中认为,这个词指的是雕像、祭坛、坟地以及界石。参看 Pangle(trans.), *The Laws of Plato*, p. 522, note 16。

archs who were brothers, being all sons of Heracles, an excellent invention and disposition, superior, as was generally believed, to that of the force which had invaded Troy. ……Such, may we not say, *were the dispositions of that time*, and such was *their purpose*. (685C4 - E2、685E4 - E5)

译误分析：

这段译文颇能反映王译谬误的程度。雅典人说那个时候的人们(指特洛伊战争前后的希腊人)惧怕东方的亚述帝国,就像现在(雅典人对话发生的时代、也就是柏拉图写作的时代,大约公元前四世纪中叶,希波战争后约一个世纪)人们对波斯帝国的惧怕一样。雅典人指出特洛伊战争产生的原因是由于特洛伊作为强大的亚述帝国的一部分,恃强而挑衅,才引起了希腊人的攻打(这虽然与荷马史诗中争夺海伦这一诱因相左,但显然不会影响到翻译)。由于攻陷了亚述的被保护国特洛伊,当然就等于是激怒了亚述帝国。为了防御亚述帝国,所以多利安同盟把分散的兵力组合成一支统一的军队并对这支军队做出统一的调遣和部署。

1. 王先生的译句首先把"the Great King"这个对波斯帝国君主的尊称[①]错误地翻译成了"这个伟大国王",似乎指的是亚述帝国的某个国王。

2. 把第二次占领特洛伊[②]变成亚述帝国的事迹,特洛伊人"深深地怨恨"希腊人,完全搞错了亚述帝国、特洛伊和希腊人之间的关系。

3. 雅典人认为同盟组织起统一的军队、实行集中调遣,这种体制和部署是高明的。王先生以为这些士兵们组织在一起是为了去攻打特洛伊,而且还被一个"奇特而巧妙的"说法给蒙蔽了。失之千里,亦

① 可参看 Pangle(trans.), *The Laws of Plato*, p. 522, note19; Sanders(trans.), The Laws, p. 131。也可参看如下网页对"the Great King"的解释:多指延续了将近 300 年的阿凯美尼达世系的波斯国王。http://www.answers.com/main/ntquery;jsessionid = tnn32kehg4t5? tname = great - king&sbid = lc05b,2006 年 7 月 1 日。

② 荷马史诗中记载第一次攻陷特洛伊是由赫拉克勒斯完成的。(《伊利亚特》,第五卷,640)参看 Pangle(trans.), *The Laws of Plato*, p. 522, note 19; Sanders(trans.), *The Laws*, p. 131, note 12。

谬之千里。

参考译文:

雅典人:……因为亚述帝国现存的声望依然很高。**那个时代的人们对那个联合统治就像今天我们对波斯大王一样怀有同样的畏惧,因为第二次占领特洛伊——这个属于亚述帝国一部分的城邦,引起了(亚述帝国)对他们[①]的严重不满。正是为了应付这种情况,那个时候的士兵被整合为一个组织,分遣到由互为兄弟且均为赫拉克勒斯之子的君主们所统治的三个城邦之中,这是一个高明的创造和部署,普遍认为这种组织在部署上要优于进攻特洛伊的那支军队。……我们难道不能说,这就是那时候的部署,这就是他们的意图。**

(27) 686A - B4

雅典人:所以,考虑到这些城邦以往联系的困难和危险,以及他们隶属于同一家族的三位做国王的兄弟……,我们可以假设这些立法者所做的工作具有稳定和长远的效果。

麦吉卢:确实可以做这种假设。

雅典人:然而我们看到,这些意义重大的预见很快就消失得无影无踪,……。尽管最初的设计得到了贯彻,形成了一个同盟,它的军事力量也一直所向披靡,不可抗拒。(686A - B4)

ATHENIAN: *So it was presumably expected* that their work would prove stable and endure for ages, considering their *past association in so many difficulties and dangers*, and their subordination to three royal brothers of the same house……

MEGILLUS: That, to be sure, *was the presumption*.

ATHENIAN: And yet, as we see, *these magnificent anticipations* vanished speedily into air, ……. *Though had the original project been carried out, and a single confederacy formed, its military power would have been irresistible.* (686A - B5)

---

① "他们"指前面"那个时代的人们",也就是那个时代的希腊人、特洛伊的占领者。

译误分析：

1. 由于三个城邦曾经共担风险和困苦，又是由一家人统治的，所以建立同盟的那些人有理由期待这种同盟的设计能够安稳永续。但他们的期望很快落空了，同盟事实上遭到了毁灭。这种期望是建立同盟的人们完全有可能做出的，而不是雅典人当下讨论时做出的“假设”。

2. “联系的困难”又是一个单词词组翻译错误，令人诧异的是，王先生如果不能确认单词意思的选取，为何不从文义的角度理解后再作翻译呢？

3. 最严重的错误是，把虚拟语气的条件句“had the original project ……”翻译成了直陈句，使得句义面目全非，没有实现的东西竟然被陈述为已经发生了的事实。

4. 再细究一点，王译中“这些立法者所做的工作”（“their work”），也不准确，这里并不是指“立法者的工作”，而是指前述685C4－E中所建立的统一军队或者统一组织的效果、或是“同盟建立者们的成果”。

参考译文：

雅典人：所以，**鉴于他们曾经分担了如此多的困难和危险**，并且臣属于同一家族的三位做君主的兄弟，**（他们）可能会期待他们的成果将会稳固而长存**……。

麦吉卢：的确可以**这样推测**。

雅典人：然而，正如我们看到的，**这些宏伟的期待**很快就消失了，**……尽管，倘若原初的方案得到了实施而组成了一个统一的联盟，它的军事力量本来将会是不可抗拒的。**

（28）686B8

麦吉卢：是的，确实要加以考察。把注意力从这个事例转向另一个方向的人应当仔细观察使这种宏伟的组织得以保存或毁灭的法律和制度。（686B8）

MEGILLUS: Yes, surely. *One who turned his attention from this case*

in another direction might look long enough for an example of the laws and institutions which preserve or destroy grandeur and greatness. (686B10)

译误分析:

麦吉卢认为考察这个实例(多利安同盟衰落)非常好,如果不考察这个例子,那么几乎再也找不到别的合适的例子了。王译是对原文的浮光掠影,结果意思大乱。

参考译文:

麦吉卢:是的,确实值得考察。**法律和制度或者维持或者毁灭庄严而宏伟的事物,要举出这类法律和制度的例子,如果撇开了这个实例,还想找到另外的实例,那可得要费些功夫。**

(29) 686C3

雅典人:是的,我同意。就在这个地方,我们发现自己可以幸运地开始对它的大小进行研究。

ATHENIAN: So here, I take it, we find ourselves happily launched on an inquiry of magnitude.

译误分析:

"of magnitude"是一个简单的词组搭配!一个重要的研究,竟然变成了"对它的大小进行研究"。再者,下文的研究中根本没有涉及什么大小问题。

参考译文:

雅典人:那么就此,我想,**我们发现我们自己幸运地开始了一个极为重要的考察。**

(30) 686C6 – D3

雅典人:那么我要问,亲爱的先生,刚才我们是否已经无意识地成为一种对人类普遍错误的牺牲品。人类不断地想像自己做出了某些伟大的发明,以为只要知道使用它的恰当方式,无论什么样的奇迹都可以创造出来。就在这一点上,我怀疑你我的想法可能已经误入歧途了,就像别人通常会犯的错误一样。

ATHENIAN: Then I would ask, my dear sir, whether we were not just now *unconscious victims of a mistake universal to mankind.* Men are perpetually fancying they have *discovered some splendid creation* which might have *worked wonders if only someone had known the proper way – whatever it may be – to use it.* Now it is just on this point I suspect you and I may be thinking *falsely and unnaturally, like everyone else who has the same thought about anything.*

译误分析：

第一个句子不通。第二个句子中"discovered"的意思是人类发现某种业经存在的东西，而不是无中生有地"发明"，"creation"应该作"创造物"解。插入语"无论它是什么"修饰的不是"奇迹"，而是"the proper way"("恰当方式")。雅典人的意思是，人类常犯这样的错误：发现或看到某种好东西，以为只要会使用它，就能获得人想要的结果。后面的对话将表明这种错误实际上是理智与欲望之间的不协调。第三个句子中遗漏了"不自然的"这一层意思，后半句也没有说清楚人们通常会犯的是什么错误。这句话的意思对理解后面几个回合的对话十分关键，要强调出人们对某种东西的错误想法，才能与后面的对话呼应，而王译既不贴近原文，更没有表达出准确的意思，直接影响到对文义的理解。

参考译文：

雅典人：那么我要问，亲爱的先生，刚才我们是否不知不觉地**成为了一种错误的受害者，这种错误是人类普遍会犯的错误**。人们总是想象他们已经**发现了某些卓越的创造物，只要有人知道了使用它的恰当方式——无论是怎样的方式——这种创造物就会**产生出奇迹。现在，就是在这一点上，我怀疑你我的想法可能是**错误的并且是不自然的，就像任何一个人对任何事物怀有这类同样想法时，他们可能都是错误的并且不自然的**。

(31) 686E – E6

雅典人：呃，我的朋友，我最近实际上对自己的情绪感到好笑。我

想象有一支军队,也就是我们现在正在讨论的东西,这是一支多么伟大的军队啊,如我所说,只要我能恰当而又及时地使用它,就能向希腊人做出雄辩的证明!

麦吉卢:我看还不完全像你说的这样,能够这样想,我们的理解难道不是很健全吗?(686E - E6)

ATHENIAN: Why, my friend, I am actually amused by my own recent mood. *As I pictured to myself the army of which we were talking, I thought, what a splendid force, and what a wonderful acquisition it would have proved for the Greeks, if only, as I was saying, the proper use had been made of it at the time*!

MEGILLUS: *Well, and was not all you said, like our assent to it, the soundest of sense*? (686E - E7)

译误分析:

又是一段错误极为严重的译文。雅典人说,人类有一个普遍的错误,就是见到一个好东西,以为只要适当地使用就会如己所愿地创造出自己希望的结果。雅典人发现自己的论证也陷入了这个错误,他检讨自己谈到多利安同盟组建的那支军队时,也认为如果那时候拥有这支军队的人能够适当地使用这支军队,这支军队就能所向披靡,给多利安人带来他们希望的结果,就会是希腊人最宝贵的财富。麦吉卢对雅典人的自嘲很惊讶,因为他赞同雅典人之前对这支军队的想法,并不觉得这种想法是一种人类普遍错误的表现,而是十分有道理的见解。所以,他吃惊地反问道:"你先前说的那些,还有我们对它的赞同,都没有道理了?"

参考译文:

雅典人:呃,我的朋友,实际上**我觉得自己刚才的语气很可笑。当我想象我们所谈论着的那支军队时,我想,这是多么卓越的力量啊,那时候只要这支军队得到了恰当的使用,如我才说的那样,那么它将成为希腊人所获得的多么了不起(的成就)啊!**

麦吉卢:**啊?!你刚所说的一切,还有我们对这一切的赞同,难道不是很有道理的吗?**

(32) 687A2 - B2

雅典人：请你仔细考虑一下我这样说的意思，然后再对我的颂扬作判断。以我们现在正在谈论的军队作为第一个例子。如果它的缔造者明白如何恰当地指挥它，那么可以说他们确实能够达到他们的目标，但我的问题是如何获得？我想，如果他们稳定持久地存在，因此也能保证他们自己的自由，统治所有臣民，简言之，保证他们自己及其后代能够快乐地与所有人相处，希腊人也好，非希腊人也好。这些也是可以对他们进行颂扬的依据。

ATHENIAN: Let me beg you to *consider the light in which a thing must be viewed to justify this eulogy*. Take the case of the armament of which we are now speaking as a first example. If its creators had understood *how to construct it properly, they would fairly have attained their aim – but how? I presume, if they had constituted it securely and assured its permanent continuance in being, with the consequences of freedom for themselves, sovereignty over any desired subjects, and, in a word, ability for themselves and their posterity to deal at their pleasure with all mankind, Greeks and non – Greeks alike. These are the grounds on which they might base their eulogy.*

译误分析：

1. 人们总是会赞美那些强大而宏伟的事物，麦吉卢对这种不假思索的赞美表示同意(686E7 - 687A)，但是雅典人在此制止了麦吉卢的赞同，要求他先反思一下人们赞美这些事物时的基本思路和理由。所以，王译第一句话就搞错了。

2. 接下来雅典人开始驳斥人们通常的思路：人们为什么会赞美一支强大的军队，是因为只要这支军队存在，就能够对所有人实行征服、同时保持军队缔造者们自己的自由，这种赞美的理由，在即将要论证智慧之重要性以及节制欲望的必要性的雅典人看来，是亟待商榷的。汉译完全丧失了这种承前启后的论证功能，其中最大的错误是把动词“presume ”后用“if ”引导的推测性的宾语从句，理解为条件状语

从句,于是就绝不可能再正确地传达这个长句的意思了。

3. 简单的短语翻译上也出现了严重错误,"at one's pleasure"(随心所欲、任意地),"deal at their pleasure with……"(任意对待……),王译翻译成了"快乐地与所有人相处"。不仅是字面的错误,其严重性在于歪曲和搅乱了雅典人说理的逻辑。

参考译文:

雅典人:请你考虑一下,**为了证实这种赞美,人们会以怎样的思路来审视一个事物**。就以我们现在正在谈论的军队作为第一个例子。如果它的缔造者们**知道如何恰当地组建它,他们就完全有可能实现他们的目标**——但是怎样去实现呢?我猜测,**他们也许会牢固地组建这支军队并且确保它持久存在,随之带来结果是:(保有)属于他们自己的自由,统治任何他们想统治的臣民,还有,简而言之,他们自己以及他们的后代能够任意对待所有人**,希腊人也好,非希腊人也好。**他们也许就是基于这些理由而提出他们的赞美的。**

(33) 687C3 - C6

麦吉卢:什么欲望?

雅典人:各种事件与人的灵魂的欲求并不一致,所有事情都与之不一,如果不是这样的话,那么至少取决于人力的事情是这样的。(687C3 - C6)

MEGILLUS: And that is?

ATHENIAN: That *events shall fall out in accord with the bidding of a man's own soul, all of them, if possible, but if not*, at least those which depend on human agency. (687C4 - C7)

译误分析:

王译的意思恰好与原文相反。如果把本句中"fall out"(发生,结果是)这一动词短语的含义错认为是"矛盾"、"争吵"或"没有"等(这样才有可能翻译出"不一致"的意思),那么王译在把希腊原文做"基准"时难道就没有发现什么差别?随着对话的进行难道就没有发觉雅典人的汉语越说越让人糊涂?

参考译文:

麦吉卢:什么欲望?

雅典人:**这个欲望就是:各种事件的进程应该与一个人灵魂的要求相一致,如果可能的话,所有的事件都应该如此,如果不可能,**那么至少那些依赖于人力的事件应该如此。

(34) 687C8

雅典人:如果我们所有人从小到大都一直抱着希望,那么我们现在必然也在祈求。(687C8)

ATHENIAN: Now *if this is what all of us, from boyhood to age, are wishing all the time, it will necessarily also be our standing prayer.* (687C9)

译误分析:

这句汉译过于随意,意思表达模糊。雅典人指的是上面讲的"想让一切尽如心愿"这个欲望是所有人一生都怀有的期待。

参考译文:

雅典人:如果**这是我们所有人从小到大始终在想望的事**,那么,**它必然也是我们永远不变的祈求。**

(35) 687D

雅典人:还有,我假定,我们向与我们亲近的人祈求,希望可以得到自己想要的东西。

ATHENIAN: And, again, *I suppose, our petition for our dear ones will be that they may receive what they ask for themselves.*

译误分析:

雅典人的意思是,如果有人想要什么东西,而我们又喜欢这个人,那么我们往往都会希望自己喜欢的这个人能够如愿地得到他想要的东西。王译再次把意思完全颠倒了。

参考译文:

雅典人:此外,**我猜想,我们也会替我们心爱的人们祈求,祈求他**

们能够获得他们自己想要的东西。

(36) 687D7 - D9

雅典人:请注意,这个男孩祈求得到的东西很多,而他的父亲就向上苍祈求能够满足他儿子的要求。

麦吉卢:你的意思是祈求者思想还不成熟,还很年轻?(687D7 - D9)

ATHENIAN: And, mark you, *there is much a boy prays to befall him, of which his father would beseech heaven that it may never fall out as the son prays.*

MEGILLUS: You mean *when the petitioner is thoughtless and still young?* (687D7 - D11)

译误分析:

整句话全部译错,而且也没有把麦吉卢的对话的紧凑感译出来,因为麦吉卢追问的是父亲在什么条件下会向上苍祈祷不要满足儿子的心愿。另外,严格地讲,"思想不成熟"这种译法也不准确,不利于联系和暗示后面的理解,原文是"缺乏思想、缺乏理智",考虑到后面雅典人把"无知"、"缺乏智慧"称为"愚蠢",以及全面理解文义之需,译为"思想不成熟"对汉语读者还是容易造成困扰。

参考译文:

雅典人:注意,**孩子祈求要得到的东西是很多的,对此,他的父亲可能会恳求上苍永远不要实现他儿子的祈求。**

麦吉卢:你指的是**当祈求者缺乏思考而且还很年轻的时候?**

(37) 687D10 - 688A2

雅典人:是的。但若这位父亲,年老的或年轻的,你喜欢怎么说都行,不知道什么是好的和对的,只是依照自身的欲望进行祈求,就好像忒修斯与他那不幸的牺牲品希波吕忒,但这位儿子却知道什么是好的和对的,在这种情况下又会怎么样?你认为在这种情况下,这位儿子会在父亲祈祷后跟着祈祷吗?

麦吉卢:我看出来了,你的意思是一个人努力祈求的对象不应当是与他自己愿望相一致的事情,除非他的希望也和他的清醒判断相一致。社团和我们每个人的祈求与渴望也要拥有理智,这是一个标志。(687D10 -688A2)

ATHENIAN: Yes, and what of the case when the father - old, or only too youthful as you please to consider him - has no sense of good and right, *and prays from the heart in a passion akin to that conceived by Theseus against his unfortunate victim, Hippolytus*, but the son has such a sense? Will the son, think you, *second the father's prayer in such a case*?

MEGILLUS: I see your point. You mean, *I apprehend*, that *the object of a man's prayers and endeavors should not be that the universal course of events should conform to his own wishes*, unless his wishes further conform to his sober judgment. *It is the possession of intelligence that should be the mark of prayer and aspiration for the community and every individual of us alike.* (687D12 -688A2)

译误分析:

王先生的译文再次违背了原文,并且用不通顺的语句把汉语读者带入了误区。

1. 雅典人进一步指出,做父亲的也不是总能控制好自己的欲望,当他缺乏理智,受到冲动情绪的摆布,同样会萌生那些将会产生不良后果的欲望,就像忒修斯在妻子的挑唆之下而诅咒他儿子,竟然期盼正直、不受诱惑的希波吕忒不得好死。在这种情况下,父亲的祈求也是不应该受到支持的,因为,欲望或诉求是否应该获得支持,关键是看这种欲望或诉求是否受到了理智的调控。第一句译句至少丢掉了一半的意思,而且王先生面对"second"(附议、支持、赞同)这个多义词,又显得有些捉襟见肘,只好译成"儿子在父亲后跟着祈祷"。

2. 麦吉卢对雅典人的解释很到位,王译却没有抓住麦吉卢的意思。除非愿望有理智的支持,否则一个人不应该要求事情的发展进程与自己的愿望完全一致,否则就会造成不利的结局。"mark"这个多义词再次击中了王先生的阿喀琉斯之踵,"mark"一词在这里作"目标、

希望获得的东西"之义,如果作"标志"解,这个译句就变得无法理解,标志什么呢?而且"community"在其他各处都译作"共同体",为什么到这里就成了"社团"了呢?

参考译文:

雅典人:是的。如果那位父亲——你喜欢说他是老了也好,还是过于年轻也好——不懂得好坏对错,**并且,像忒修斯对他那位不幸的受害者——希波吕忒——所怀有的激烈情绪一样,这位父亲也在类似的激烈情绪的驱使下而由衷地祈求着,但是他的儿子却懂得好坏对错,在这种情况下会如何呢?你说,在这个实例中,那个儿子会支持父亲的祈求吗?**

麦吉卢:我明白你的意思了。**照我理解,你的意思是说,一个人,他**所祈求和努力的对象**不应该是让事件的普遍进程与他自己的愿望相一致,**除非他的愿望进一步与他清醒的判断相一致。**拥有理智,才是共同体和我们每一个个体应该祈求和热望的目标。**

(38) 688B - D3

雅典人:……我说,他应当着眼于所有美德,而其中最主要的和第一位的美德是可以给其他所有美德带来约束的美德,这就是伴随着适当欲望的判断、理智和正确的信念。……我重复以前说过的话,嘴唇两张皮,……你们马上就会发现这三位国王毁灭的原因,在他们的整个设计中指挥员和被指挥的人都没有胆小鬼,也没有对军事一窍不通的人,使他们遭到毁灭的原因是他们具有的其他各种邪恶,尤其是他们对人的最高关切一无所知。这就是这一连串事件的结果,而这种情况在今天仍旧存在,将来也会存在。在这个被你们遗弃的地方,我要试着进行更加充分的论证,……(688B - D3)

ATHENIAN: …… He should keep them all in view, I said, *but chiefly and in the first place that virtue which brings all the rest in its train*, that is, judgment, intelligence, and right conviction attended by *appropriate passionate desire*. ……. I, *its mouthpiece*, say once more now what I said before……you will directly discover that *the cause of the ruin of the*

three kings and their whole design was no cowardice and no military ignorance on the part of commanders or commanded; what ruined them was their abundant vice of other kinds and, above all, their folly in the supreme concerns of man. That this was the sequence of events on that occasion, is so still today in similar cases, and will be the same in the future – that is what, *by your leave*, I shall try to establish in the fuller development of our argument, ……(688B – D5)

译误分析：

1. 雅典人认为立法者应当着眼于整体的美德，最首要的是要考虑美德中最重要的那部分——可以说是其他三种美德（节制、正义和勇敢）的引领者——即理智或智慧（630E1 – 631D5），有了理智就会对欲望等各种激情有所节制，使得欲望成为恰当的激情。人的灵魂既不能仅剩冷冰冰的推理，也不能完全被肆无忌惮的欲望充斥，需要过度的激情（即欲望）与理智之间的协调。这里强调的是：欲望需要被调控到一定程度，既不是彻底消除，也不能肆意放任，从而转化为恰当的激情（或者爱欲）。王译先是搞错了最重要的那部分美德与美德的其他部分的关系，不是"约束了其他三种美德"，而是"引导或者带来了其他的三种美德"，其次，王译也少了一层关于激情方面的含义①。

2. "mouthpiece"即说话者、发言人，不是王译的"嘴巴两张皮"！否则，柏拉图笔下智慧而运思绵密的雅典人，在汉语读者看来似乎不过是一个插科打诨的耍嘴皮子的人。

3. 雅典人接下来说，你们跟着我的思路就会发现三位国王和他们创设的多利安同盟衰落的原因，而不单是"三位国王毁灭的原因"，王译搞错了动词宾语与动词的关系，才会有这样的译文。

4. 雅典人认为克里特人（克利尼亚）和斯巴达人（麦吉卢）所推崇的立法的首要考虑——"勇敢"，其实并不是首要的，而以勇敢立国的

---

① 修饰"判断、理智、正确信念"的成份在其他三个英文译本中分别为，P 本："with eros and desire following upon these"（伴随着爱欲和欲望）；J 本："having affection and desire in their train"（伴随着激情和欲望）；S 本："…such that desires and appetites are kept under control"（使欲望和强烈的渴求受到控制）。

城邦之毁灭也不在于"不勇敢",所以不是要去检测这帮人中有没有胆小鬼和军事盲,而是要说明整个城邦制度中的缺陷。这种缺陷就在于"无知"或"愚蠢",其他几个英译本通篇用"ignorance"(无知),T 本则通篇用"folly"(愚蠢),问题不在于这两个词汇到底有多大的区别,关键在于统一的译法才能保证意思的连贯,鉴于后面还要继续讨论(并且译为)"最大的愚蠢",所以在这里译成"一无所知"会干扰文义的理解。

5. "最高关切"就语焉不详了,以"关切"翻译 T 本的"concerns"似乎无碍,不过名词"concern"除了抽象的名词含义外,也有"所关切之事、关系重大之事"这一具体的名词含义,加上这里用的是复数形式,就更偏向具体层面上的含义;而 P 本和 J 本使用的是"affairs"(事务),并无"关切"这一层抽象的含义;请教希腊文学者可知,此处,希腊原文为"pragmatōn",该词有行为、事务、事物等意思,侧重人类行为所关涉的实务面向;而从文义来看,雅典人认为诸如多利安同盟等政体的衰落,主要在于没有以正确的目标来正确地完成立法工作,整个《法篇》讨论的也正是建城和立法这些属人的、重大的政治事务。所以,综合起来看,"concerns"译成"事务"才是较为准确和忠实的做法,也更容易理解。每当面对这类疑误,我们都不得不怀疑王译本所谓"以希腊原文为基准"的真实性。

6. "这就是这一连串事件的结果",雅典人谈的不是结果,结果很明显,即同盟的毁灭,雅典人论述了半天,说的是产生结果的原因,或者这一原因展开或运作的过程。

7. 以"在这个被你们遗弃的地方"来翻译"by your leave"(获得你的许可),就有点莫名其妙了。但凡单词多义,王译往往拣选有误。就算不能确定英文词汇的含义,比照希腊文难道也会理解出颇有些不知所云的意思?

参考译文:

雅典人:……我说,他应着眼于所有美德,但**首要地是要着眼于引出其余所有美德的那种美德**,这种美德也就是判断、理智和正确的信念,这种美德由**适当的、充满热情的欲望相伴**。…… 我,**这个发言人,**

再重复一次我之前说过的话,……你们马上**就会发现那三个国王以及他们的整个设计之所以毁灭,其原因不在于指挥者或者被指挥者的怯懦,也不在于他们的军事方面的无知**;毁灭他们的是许多其他方面的恶,最主要的恶就是**他们在首要的人类事务方面所表现出的愚蠢。这就是那时候发生的事件**,在今天同样的情况下也会如此,未来也一样——**如果你们同意**,我将尝试进行更加充分的论证,……

(39) 689A5 - C

雅典人:……就是这种快乐与痛苦之间的不协调,我称之为最糟糕的愚蠢,也就是最大的愚蠢,因为它本身是灵魂的居民,痛苦与快乐在灵魂中就像一个共同体中的民众和普通人。灵魂自身也拥有知识、判断、推理,以及被我说成是非智慧的东西,因此呈现多样性,而推理是灵魂天然的统治者,整个灵魂就像一个共同体,在其中会出现普通平民的造反,反抗执政官和法律。在这种人身上,优秀的推理虽然存在于灵魂中,但并没有起好作用,而是起相反的作用。(689A5 - C)

ATHENIAN: …… It is this dissonance *between pleasure and pain and reasoned judgment* that I call the worst folly, and also the greatest, *since its seat is the commonalty of the soul*, for pain and pleasure are in the soul what the populace or commonalty is in a community. Accordingly, *when the soul sets itself at variance with knowledge, judgment, discourse, its natural sovereigns, you have what I describe as unwisdom, alike in a community where the commons* rebel against magistrates and laws, *and in one individual man when fair discourse is present in the soul, but produces no effect*, but rather the very contrary. (689A7 - C)

译误分析:

1. 首先,雅典人说的"不协调",不是指苦乐之间的不协调,而是指苦乐与合理判断之间的不协调。理解"this dissonance between pleasure and pain and reasoned judgment"的意思的关键是第二个 and 而不是第一个 and,即使按后者来理解,也不能随意将所有译本都有的"and reasoned judgment"的这层意思删掉。

2. “the commonalty of the soul”,在P本中作“the major part of the soul”(灵魂的主要部分),J本中作“the great mass of the human soul”(人类灵魂中的大部分),S本“the most extensive element in the soul”(灵魂中最为广大的部分),可以看出泰勒在这里用“commonalty”这个多义词,在本句话中的意思是“大部分”,同时可以对应后面与共同体的模拟,而暗示“普通民众”之义。也就是说,雅典人称这种不协调为“最大的愚蠢”,就在于这种愚蠢存在于或者会影响到灵魂的绝大部分,而王译则将之变成“它本身是灵魂的居民”,“居民”之义不知从何而来?既然四个英译本都没有此义,应该也不会是希腊原文的意思了;王的译句也无法解释为何这种愚蠢被称为“最大”,那么岂不是无形中又丢了原文的意思?

3. 第三处,短语“at variance with”(与……相异、不同)中的variance,也许被王先生错看成了“various”,于是整个短语被翻译成了“……呈多样性……”。紧接着“在这种人身上”,好像指的是造反的人,这些人灵魂中的“推理……没有起好作用”。孰不知,这种人并不是指那些造反的平民,个体人对自身理智的反抗这一例子,是被雅典人用来作为与“共同体中平民的造反”相并列的例子,一起与“灵魂内部的不协调”作模拟的。

参考译文:

雅典人:……就是这**种苦乐与合理判断之间的不协调**,我称之为最严重的愚蠢,而且**它既然存在于灵魂中的大部分,所以也是最大的愚蠢**,因为,在灵魂中,苦乐就相当于共同体中的平民或普通民众。因此,**当灵魂与知识、判断、论理、这些灵魂天然的统治者们发生矛盾时,你就可以看到我所描述的“缺乏智慧”,就如同在共同体中,平民反叛执政官和法律时,以及一个个体人,当灵魂中虽然有恰当的论理,但却没有产生效果,反而(产生)与论理背道而驰(的结果),在这两种情况下,你都可以看到“缺乏智慧”。**

(40) 689C6 - E

雅典人:……他们的愚蠢必定要受指责,哪怕他们是计算专家,长

期接受吃力的训练和其他一切使心灵聪明的学习，而那些相反类型的人应当被视为聪明的，哪怕他们如谚语所说“既不能读书又不能游泳”，我们执政官的位置应当留给这些聪明人。确实，我的朋友，在没有和谐的地方，怎么会有智慧最微小的颗粒呢？……。按照规矩生活的人享有一份这样的智慧，而没有智慧的人必定是酒囊饭袋，与社会无补，只能起相反的作用，这全都是因为他在这方面的愚蠢。……（689C6 - E）

ATHENIAN：……They *must be* reprehended for their folly, though they were *the most expert of calculators*, and *laboriously trained in all curious studies and everything that makes for nimbleness of mind*, while those of the contrary sort should be styled wise, even though, as the proverb puts it, they can ‘neither read nor swim’, and it is to them, *as the men of sense*, that our magistracies should be given. How, indeed, my friends, *can there be the barest particle of wisdom where there is no concord*? ……In this wisdom he who lives by rule has his share, while he who is without it will invariably be found to be *a waster of his substance and no savior of society* but the very reverse, all because of his folly in this respect. ……（689C7 - E）

译误分析：

1. “他们的愚蠢必定要受到指责”，表示一种结果，即无论如何，人们最终会指责他。但是雅典人要表达的是一种应然的状况，这种愚蠢应该且必须受到指责，而事实上可能人们根本没有指责这种愚蠢，甚至还没有认识到雅典人说的这种愚蠢能够称之为愚蠢。

2. 第二处，如果把“吃力的训练”这种古怪的偏正搭配视为文风上可以回旋的问题，那么把动词宾语看成并列的动词则应该是文义上造成混乱的问题了。那些聪明的人与另一类什么技巧也不会但却拥有审慎判断力的人的不同之处，不是这些聪明人仅仅接受了艰苦的训练，重要的是，他们接受的是那些技巧方面的艰苦训练。当然，这一处小问题或许可以忽略，但有必要指出，因为正是这类或许无伤大雅的错误，引起人们对王译所谓“忠实于原文”的疑问。

3. 第三处,既然雅典人认为那些精于技巧但缺少灵魂和谐的人不能充任执政者,而相反类型的人才胜任执政者的工作,这些人虽不通那些精巧的"小聪明",却具有实践智慧,所以,他们应该被称为"智慧的",而不是"聪明的"。如果在这两个词汇上不做区分,甚至任意使用,就不仅混淆和模糊了柏拉图的本意,也让汉语读者摸不着头脑。

4. 第四处错误不影响文义,而且"忠实"于"原文",逐字对应,但这次的"忠实",却又出现了"不通顺"的问题。稍有英文知识的人都不至于把"the barest particle of wisdom"逐字译成"智慧的最微小颗粒",而不懂英文的人或者没有英译对照的读者看到"智慧的最微小颗粒"这种表达时该怎样理解呢?难道智慧可以呈颗粒状?在有和谐的地方,就会出现颗粒状的智慧?

5. "酒囊饭袋",指的是"光会吃喝、不会做事的无用之人"。T本"a waster of his substance",意思是"挥霍他的财富的人",这个意思受到了S本"spendthrift"(挥霍者、挥金如土的人)的支持,估计王先生把"substance"(财富、金钱)看成了"subsistence"(维持生计的手段和东西)或者"sustenance"(食物、营养物),于是就译成了光消费食物的"酒囊饭袋"了。而这个错误绝不仅仅是个单词的错误,因为P本和J本对此的英译分别是"brings ruin to his home"(给他的家庭带来毁灭)和"the destroyer of his house"(家族的毁灭者),说明雅典人的意思是:这种缺乏智慧的人,由于不懂得节制自己的欲望,肆意挥霍家族的财富(其中当然包括由家族统治的整个城邦),所以带来家族的毁灭。应该可以认为这里的家族,特指的是王族,因为他们正在探讨的是多利安同盟(也就是三个国王以及他们的制度设计)的毁灭。所以,雅典人绝不是认为缺乏智慧的人就是不做事只会吃的"酒囊饭袋",他们的问题主要是缺少节制,就如后面要讨论的波斯王居鲁士的王子们一样骄奢淫逸,最终丢掉了整个国家的统治权。(694D - 695C)这样,"于社会无补"这种所谓的意译,也就等于是歪曲了原文的意思,四个英译本都明确地译作"a saviour"(救助者、拯救者),雅典人谈论的对象特别针对的是统治国家(或城邦、社会)的人,而不是一般的"对社会有补的"或"无补的"普通人,他关注的是一个王者是否能够管理好一个城

邦、在关键的时候是否能够力挽狂澜、拯救一个城邦。

参考译文:

雅典人:……他们**必须为**他们的愚蠢而受到指责,**哪怕他们是最为熟练的计算能手,并且在所有的精巧学科和一切使人心智机敏的事务方面受到过艰苦训练**,而那些相反类型的人应当被称为**智慧的**,哪怕他们如谚语所说"既不能读书又不能游泳",而且,由于他们是**明智的人**,我们执政官的职位应该赋予他们。的确,我的朋友们,**没有和谐,能有哪怕一丁点儿的智慧吗?**……按照规则生活的人享有这种智慧,而没有智慧的人一定**是一个其财富的挥霍者,而且他不是社会的拯救者**,他只能起相反的作用,这全都是因为他在这方面的愚蠢。

四　结语:何以为不识原文者效劳?

王译《法篇》676A－689E,即第427页到第445页,共18页半,占《法篇》第三卷一半的内容,也就是《法篇》全书的1/24的篇幅。在此篇幅内,雅典人说话90次,有44次说话的汉译都出现错误(如上文所列出),其中大部分是十分严重的错误。除此44处外,雅典人的发言中尚有至少10次也有值得商榷之处;其他两个人物发言较少,但汉译本对他们两人简洁而陪衬性的语言也制造了不同程度的错误。如果汉译《法篇》第三卷前一半内容中每页都有五处以上的错误,那么第三卷后半部分的情况如何?《法篇》整个12卷的情况又如何?推而广之,整套《全集》中的各篇对话又当如何呢?而事实上,除了上述取样部分,《法篇》错误依然随处可见,仅极为简单乃至浅幼的单词错译就信手可拈,比如:

－"conspicuous for his just"(因他的正义而著称)(625A2,T本第1226页)译成"怀疑米诺斯的公正"(625A,第366页)。

－"censure"(责难、指责)(629D8,T本第1231页;632A,T本第1233页)译成"赞同"(629D6,第372页),后面又译成"批准"(632A,第374页)。

－"mortal enemies"(不共戴天的敌人)(634B6,T本第1235页)

译成“世俗的敌人”(634B5,第377页)。

- “fatigue”(疲劳、疲倦)(653D,T本第1250页)译成“瘟疫”(653D,第399页)。

- “jurymen”(陪审员)(674B2,T本第1270页)译成“水手”(674B2,第426页)。

- “amateurs of legislation”(立法的外行)(697A7,T本第1291页)译成“成熟的立法者”(697A5,第454页)。

- “infantrymen”(步兵)(706C,T本第1298页)译成“幼稚无知的人”(706C,第463页)。

- “has got the upper hand”(业已占据优势)(714D2,T本第1305页)译成“得到了人们的举手拥护”(714D2,第473页)。

- “in defiance of”(无视、蔑视)(727C2,T本第1314页)译成“缺乏”(727C2,第485页)。

- “stoop to”(屈尊去做什么)(741E5,T本第1326页)译成“停止去做什么”(741E4,第500页)。

- “to adorn and beatify”(装饰和美化)(761B8,T本第1340页)译成“崇拜和赞美”(761B5,第517页)。

- “the shrines of the kindred”(宗族的神庙)(785A7,T本第1360页)译成“相关神庙”(785A5,第542页)。

- “the nocturnal council”(夜间议事会)(908A4,T本第1463页)译成“午夜法庭”(908A2,第676页)。

- “demagogues”(政治煽动者)(908D5,T本第1464页)译成“巫师”(908D5,第677页)。

- “confinement”(拘禁)(908E4,T本第1464页)译成“一定的处罚”(908E4,第677页)。

- “will always second our prayers for ourselves”(将一直支持我们为自己所做的祈祷)(931E2,T本第1482页)译成“总是我们的第二个祈祷者”(931E2,第698页)。

- “at the mercy of circumstance”(任由环境摆布)(962C,T本第1507页)译成“在一个仁慈的环境中”(962C,第727页)。

– “to meet in the small hours”(在午夜的凌晨时分会面)(962C9, T本第1507页)译成“经常碰头”(962C9,第727页)。

– “hazard”(危险、冒险)(969A5,T本第1513页)译成“困惑”(969A4,第736页)。

– “we must deliver the state into its keeping”(我们必须把国家交给它[夜间议事会]来掌管)(969B3,T本第1513页)译成“我们必须保存这个国家”(969B2,第736页)。

通过以上取样分析,我们可以从各种译误的形态和特点中得出如下三个结论。第一,王晓朝版汉译《法篇》并没有忠实于原文(无论是希腊原文还是英文原文),我们还可以进而推论:要么王晓朝版汉译《柏拉图全集》中至少《法篇》这一篇对话完全没有以希腊原文为基准,仅以一种英译本为基准,那么在这种情况下,疑误重重的汉译本说明王先生的英文能力似乎并不足以将英文本的原意表达出来;要么就是虽然以希腊原文为基准,但是译者的读译希腊文的能力实在勉强以至于根本无法转达原意,甚至参照英译本也无力弥补。第二,王晓朝版汉译《法篇》的语句远非通顺,很多地方人为地对汉语读者造成了理解的障碍。第三,如果说翻译经典著作应该以精深的研究为前提,语言能力本身作为工具还在其次,那么,如此既无力做到忠实,也无法保证通顺的汉译,反过来则揭示出译者对柏拉图学问缺乏最基本的研究,更遑论精研。

王晓朝的先师严群先生,毕生也不过仅翻译出版了柏拉图的五部对话[①],严老先生73岁时,“犹盼假我十年至十五年,黾勉从事”[②],以遂“尽译柏氏之志”,但终成遗志,可见译事艰辛。严老先生宏愿难了,确有年迈体弱之虞,但严老先生译书,“未成熟的”译稿,决不“率尔问世”,为出版校译旧稿时,以希腊文原文为准,参照至少三种以上英译

① 分别是《泰阿泰德》、《智术之师》、《游叙弗伦》、《苏格拉底的申辩》、《克里同》,前两篇由北京商务印书馆1964年结集出版,后三篇由北京商务印书馆1983年结集出版。

② 严群:《译者序》,严群翻译:《游叙弗伦 苏格拉底的申辩 克里同》,北京:商务印书馆,1983,页3。楷体着重部分为本文作者所加。

本,还要佐证拉丁文本、法文本(同上,页3)。如此慢功谨慎、精微细致,当然难得汗牛充栋那般数量的成果。

经典翻译绝不是简单的中西文转换,而是在学问钻探、观念剖析基础上,用本族语言文字承载异族文化交流融贯的重任。诚如严老先生言,"翻译乃为不识原文者效劳"(同上,页6)。经典翻译乃为不识原文但同样要倾听伟大心灵、领略经典魅力的人效劳。倘若呈交给汉语读者的经典作品,都是如此千疮百孔、错乱歪曲的介质,那么不要谈什么细致阅读、深度理解,就连西学经典在西方毋庸置疑的经典地位在汉语读者心中都会大打问号,因为照这样的译文读下去,我们会以为大哲柏拉图原来也常常头脑不清、胡言乱语。这种译文可能会"进一步促使"我们汉语读者像被雅典人援为反例的"诗人们"那样,"去指摘探究哲学的人们,把他们与徒然空吠的狗相比,而且还会讲出许多别的荒唐之言"①,我们也许真的会以为所谓西学之博大原来也不过尔尔,因为整个西洋学界千百年来竟然就是为了如此一些混乱不堪的言语而不惜皓首穷经、不厌其烦地在批注和争论着。

作者单位:西南政法大学研究生部

① 此处三对引号中所引合起来为一句完整的句子,系本文作者根据T本翻译,"……further inspired poets to denounce students of philosophy by comparing them with dogs baying the moon, and to talk a world of folly besides, ……"(967C7)。王晓朝版汉译为:"……以后那些天才的诗人们谴责哲学家,把他们比做狂犬吠月,胡言乱语,……"(967C5)仅从英文本身——而非文义——角度,可以看出该句译误出现在对英文成语"bay the moon"(字面意思为"吠月",内在含义是"空嚷、徒劳"),过去时态的动词"inspired"以及"and"所连接的动词并列关系的翻译错位上。

图书在版编目(CIP)数据

政治生活的限度与满足/刘小枫,陈少明主编 .
- 北京:华夏出版社,2007.11
(经典与解释)
ISBN 978-7-5080-4413-2

Ⅰ.政… Ⅱ.①刘… ②陈… Ⅲ.亚里士多德(前384~前332)
-政治哲学-思想评论 Ⅳ.B502.233 D0

中国版本图书馆CIP数据核字(2007)第173166号

政治生活的限度与满足

刘小枫 陈少明 主编

出版发行:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里4号 邮编:100028)
经　　销:新华书店
印　　刷:北京集惠印刷有限责任公司
装　　订:三河市兴达印务有限公司
版　　次:2007年11月北京第1版
2008年1月北京第1次印刷
开　　本:880×1230 1/32开
印　　张:10.125
字　　数:300千字
定　　价:29.00元

经典与解释 [已出书目]

1. 经典与解释的张力
2. 柏拉图的哲学戏剧
3. 康德与启蒙
4. 荷尔德林的新神话
5. 卢梭的苏格拉底主义
6. 古典传统与自由教育
7. 赫尔墨斯的计谋
8. 苏格拉底问题
9. 美德可教吗
10. 马基雅维利的喜剧
11. 回忆托克维尔
12. 阅读的德性
13. 色诺芬的品味
14. 政治哲学中的摩西
15. 诗学解诂
16. 柏拉图的真伪
17. 修昔底德的春秋笔法
18. 血气与政治
19. 索福克勒斯与雅典启蒙
20. 犹太教中的柏拉图门徒
21. 莎士比亚笔下的王者
22. 政治哲学中的莎士比亚
23. 政治生活的限度与满足

